Crisis de la Razón Histórica

Aureliano Ortega Esquivel

CC BY NC

Crisis de la razón histórica

Aureliano Ortega Esquivel

Universidad de Guanajuato

Crisis de la razón histórica
Primera edición, 2000

D.R. © Universidad de Guanajuato
Lascuráin de Retana No. 5
C.P. 36000
Guanajuato, Gto.

Producción: Dirección General de Extensión
Dirección de Difusión Cultural

Coordinación editorial: Adriana Sámano Domínguez
Formación y diseño de portada: Adriana Chagoyán Silva
Fotografía de portada: Gustavo López
Corrección: Lilia Madrigal Ambriz

Impreso en México

ISBN 968-864-165-0

ÍNDICE

Prefacio 9
Introducción. Fin y principio de la historia 13

PRIMERA PARTE
1. Concepto y proceso de la razón histórica 31
1.1 Historia. Consideraciones marginales 31
1.2 Razón histórica. Una aproximación 47
1.3 Breve apunte sobre la reconstrucción y la crisis de la razón histórica 57
2. Historia y ciencia. Relación de agravios en trama historiográfica . . . 63
2.1 Historia, ciencia y política en el origen de las dos ciudades 65
2.2 El Renacimiento y la primera ciencia de la historia 77
2.3 Ciencia y modernidad. La razón científica como descalificación de la historia 89
2.4 El recurso de la filosofía y la reconstrucción *tardoilustrada* de la historia 107
2.5 El positivismo historiográfico como segunda capitulación frente a "la ciencia" 131
2.6 Ciencia natural *versus* ciencias del espíritu 143
2.7 Weber 163
2.8 Marx 175
2.9 Historia y ciencia hoy 183
3. El fetichismo de la historiografía (y su secreto) 185
3.1 Los nombres de la historia en los enfoques ortodoxos 189
3.2 Narrativismo 209
3.3 Hacia un narrativismo revisado 227

SEGUNDA PARTE

4. Fin de la modernidad/Fin de la historia 241
4.1 Escenarios posmodernos 245
4.2 Fin de la modernidad/Fin de la historia 273
4.3 Técnica y retórica de la descalificación 287
4.4 *Contra* la libertad. La irrealizable *promesse de bonheur* 295

A MANERA DE PUNTO DE PARTIDA 305
BIBLIOGRAFÍA 317

PREFACIO

Este trabajo tuvo su origen remoto en una necesidad de carácter práctico, concretamente didáctico: introducir a los estudiantes de la Licenciatura en Historia en el conocimiento y la discusión de una serie de problemas *teóricos* que regularmente inciden, a veces de manera profunda y siempre de forma significativa, tanto en su formación como historiadores como en el desarrollo de su práctica profesional. Problemas que atraviesan el discurso y el trabajo historiográfico cuyo reconocimiento, discusión y comprensión, requieren del necesario manejo crítico de ciertos conceptos, categorías y rejillas explicativas más o menos codificadas por la actividad teórico-filosófica; específicamente, por esa aplicación del conocimiento que por tradición ha llevado el nombre de "teoría de la historia".

Sin embargo, a pesar de ser aparentemente un trabajo sencillo, desde el momento mismo en el que traté de disponer lógicamente en un programa didáctico un agregado de temas, autores, escuelas e intervenciones más o menos convencionales, se hizo patente una serie de problemas de muy diversa calidad y hondura. Problemas que me obligaron a revisar críticamente una buena parte de esos dominios del saber que se presentan y manejan globalmente bajo las denominaciones de "teoría" y "filosofía" de la historia. Este primer intento de acercamiento explicativo reveló que la teoría y la filosofía de la historia han operado efectivamente como un conjunto abigarrado y complejo de *posiciones*, nudos y redes conceptuales que implícita o explícitamente sirven y han servido de *soporte* teórico-discursivo a la actividad historiográfica y a las diversas concepciones de la historia, *pero que no se explican ni reconocen habitualmente como tales*, porque para definir el estatuto teórico y discursivo de la historia se recurre regularmente a los cánones de la ciencia o la literatura que le son en cada caso contemporáneas. La búsqueda de respuestas adecuadas para este primer conjunto de problemas hizo necesario un desplazamiento teórico que me llevó de lleno a la filosofía (especialmente a una forma heterodoxa de ensayo gnoseológico referido al conocimiento histórico) e hizo posible la formulación de una primera *pregunta* acerca de la posibilidad y la necesidad de pensar en una "razón histórica". O si se quiere, hizo patente la necesidad de reflexionar sobre la existencia de un *dominio teórico* –ni estrictamente científico ni estrictamente literario– en cuyo seno deberían discutirse, cobrar sentido y presencia social la totalidad de las intervenciones que tienen y han tenido como

objeto el mundo o la realidad social-humana y sus transformaciones. Una suerte de nueva "crítica de la razón" que, sumada a las *tres* formas tradicionales de la razón tematizadas en su oportunidad por Kant, *diera cuenta* de los "principios racionales" que nos permiten recuperar, pensar, escribir y discutir la historia y sobre la historia con verdad, y que no buscara sus fundamentos en los de la ciencia o la literatura, sino en la propia historia y en *la consideración pensante de sí misma*, como apuntaba Hegel.

Sin embargo, el análisis de las posiciones, categorías y conceptos a partir y a través de los cuales se ha *discutido* acerca de la "razón histórica", tanto como el examen de su *disposición* en el cuadro general del saber, revelaron el hecho insoslayable de que en la mayoría de los casos el *interés* que provoca, justifica y dota de sentido a las intervenciones historiográficas e histórico-filosóficas reviste un carácter eminentemente *político*: que la pregunta que interroga por el sentido, el proceso y la finalidad de la historia es una pregunta política y que la historia misma, bajo su configuración historiográfica, es la respuesta *erudita* a la necesidad que han experimentado las sociedades y los hombres de hoy y de siempre para explicar o justificar con "hechos" del pasado el presente que se vive, o para encontrar en aquéllos la razón o la sinrazón de ese presente.

Este punto de arribo hizo necesario un segundo desplazamiento. Si la historia, más allá de sus problemas técnicos y metodológicos es pensada y escrita desde una perspectiva que conserva –implícita o explícitamente– un evidente carácter político, la reflexión teórica que aprehende y explica sus fundamentos, sus sentidos y sus fines debe en principio conservar también ese carácter y esa disposición por lo político. Debe conformarse, así, como un espacio de confrontación o *lucha* en donde se dirime la pertinencia, calidad o límites de las posturas divergentes sobre el discurso histórico. Pero más allá, debe ser reconocido como el lugar en el que se enfrentan –porque *también son históricos* y encuentran asimismo en la historia sus instrumentos y referentes básicos– los diversos y a veces antagónicos *proyectos* de conservación o de transformación social que sostienen los grupos, sectores o clases en los que se *dividen* las sociedades *históricas*.

Con este conjunto de hipótesis se hubiera cerrado un primer cuadro problemático (ya así, bastante amplio), cuando al mismo tiempo irrumpía violentamente en los medios publicitario y universitario –en *ese* orden– la polémica sobre el "fin de la historia"; se discutían los alcances y las consecuencias de toda índole que sobrevendrían al derrumbe del "socialismo real" y se sobrevaloraban "*los chances*" que inauguraban la democratización integral del mundo y su entrada *definitiva* en el halo de la posmodernidad. Y no podía dejar pasar esa oportunidad. La discusión misma *probaba en acto* que la

historia, y que la discusión *acerca* de la historia, eran un asunto eminentemente político (solamente había que decir cómo y por qué). Mostraba asimismo que la apuesta por el "fin de la historia", o la no menos barroca idea de la entrada del mundo en la posmodernidad (en la que ya no habría historia), ponían en el orden del día la discusión sobre el papel de los hombres en la historia, y junto con ello la disputa ancestral sobre la posibilidad, la actualidad y la necesidad de *transformar el mundo*, de afirmar la esperanza en un mundo mejor o decidirse radicalmente por la conservación de este mismo mundo, *en donde ni siquiera los muertos estarían a salvo*... Y hubo necesidad de replantear las cosas.

El resultado no es la respuesta *completa* a todas las interrogantes y problemas que se derivan del dramático cuadro pergeñado. De hecho, conforma el *cuadro* mismo, al que dispone *cartográficamente* como mapa. No es, en ese sentido, la bitácora de la exploración, sino uno de los *instrumentos* que haría la exploración *posible*. Esto es así porque se presume como parte (por cierto, *la primera*) de una investigación en curso. Una investigación que podría llevar por título *Teoría –crítica– del conocimiento histórico* y que debería, entonces sí, hacerse cargo de algunos "grandes temas" que un lector atento no podrá sino echar aquí de menos. En mi propio descargo debo enumerarlos provisionalmente, a reserva de prometer para un futuro no lejano el cumplimiento de la investigación propuesta. Se apuntan, pero no se discuten, las consecuencias que para el derrotero de los conocimientos históricos ha tenido la que aquí llamo *síntesis weberiana*, operación crítico-metodológica que dispone a la historia en la vía de su instrumentalización y la sitúa en el seno de la acartonada "razón práctica". Una propuesta que aceptan acríticamente una buena parte de los herederos de Weber, que pasa a Norteamérica a través de Parsons y que regresa a Europa a través de Habermas, quien en su dilatada discusión sobre las "tres esferas de la existencia" y las "tres esferas de la razón" se *olvida* sintomáticamente de la Historia. Tampoco se distinguen particularmente en el mapa los amigos de las "sociedades abiertas", los "individualistas metodológicos" y aquellos ingenieros de sistemas que quieren sociedades sin hombres: para controlarlas mejor... Falta aquí, igualmente, una palabra alrededor de Foucault o Heidegger, de los hermeneutas y de los teóricos de la temporalidad, especialmente Ricoeur. Y constituye también una *notable* ausencia una necesaria y urgente discusión *con* la notable Escuela de los *Annales*, sus escolapios y Braudel. Falta, por fin, un reencuentro con Hegel y con Marx, y el ensayo de una recuperación ¿por qué no marxista? de la historia.

Guanajuato/México, verano de 1997.

INTRODUCCIÓN

FIN Y PRINCIPIO DE LA HISTORIA

¿Cuál beneficio? ¿Qué prima de seducción o de intimidación? ¿Qué ventaja social o política? ¿Quieren asustar? ¿Quieren agradar? ¿A quién y cómo? ¿Quieren aterrorizar? ¿Hacer cantar? ¿Atraer una emulación de disfrutes? ¿Es esto contradictorio? ¿En vista de qué intereses, cuáles fines *buscan alcanzar con esas calurosas proclamaciones sobre el fin próximo o el fin ya realizado?*

Jacques Derrida

Lo histórico. He ahí al enemigo.

Henri Lefebvre

La expresión que resume el estado de cosas que priva en torno a la crisis de la historia en el presunto tránsito de la modernidad a la posmodernidad es, sin duda, la que enuncia su "fin". Hablar, escribir, intervenir en torno al "fin de la historia" ha llegado a ser el tópico en el que casi obligatoriamente convergen, o recalan, quienes han tomado a su cargo explicarnos qué está pasando; sobre todo cuando el esfuerzo capitula ante "lo que no se entiende" e involucra o recurre demasiado pronto al expediente en bruto del colapso de la modernidad y a las cualidades pseudoexplicativas de las palabras *fin, declive, agotamiento.* Se trata indudablemente de ese "tono apocalíptico" o, más correctamente, de ese "tono escatológico"[1] que acompaña la reflexión que se *nutre* con la crisis y sus miasmas y que no ha sido capaz de entender que su propia perplejidad –y las respuestas equívocas que ensaya– son la consecuencia *tóxica* de aquello que la alimenta y de su pobre capacidad de digerirlo.

---

[1] Derrida, J. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía.* México, Siglo XXI, 1993. En este sorprendente texto, sin nombrarlos y aun anticipándose a muchos de ellos, Derrida –auxiliado por Kant– deconstruye radicalmente la intención, el sentido y los fines "mistagógicos" de quienes, amparados en ese tono apocalíptico o propiamente escatológico del "fin" de casi todo, pretenden hacerse un lugar en la filosofía y manipular, desde una posición de "gran señor" o de "visionario", el curso de la discusión en la que se arrogan ellos mismos el lugar de *leader, duce* o *Führer*...

Se trata de una verdadera *crisis de la interpretación*[2] en cuanto el talante condenatorio que adopta la mayoría de sus intervenciones propicia la renuncia al examen de "la cosa misma" o a la necesidad de "perseguir la verdad hasta el extremo", se dispone y efectúa como "ornamento" y se conforma con la "media luz" de las metáforas; o bien, del otro lado, se ampara en los ya ahora envejecidos criterios de pertinencia explicativa de las ciencias duras para descalificar el trabajo de la historia o remitirlo hacia el limbo inocuo de la "narratividad", en donde separado artificiosamente de sus determinaciones políticas y de sus *sentidos* programáticos, el discurso histórico deviene igualmente ornamental, en tránsito o como paso previo a su vaciamiento e inminente "final".

El presente trabajo pretende mostrar cómo y por qué tanto ese *tono escatológico* como el reclamo del "fin de la historia" ejemplifican ciertos síntomas de enfermedad social por cuyo medio se manifiestan y propalan algunas de las consecuencias de la crisis que aqueja desde hace más de dos décadas al conjunto de las formaciones *históricas* del capitalismo, y que ahora lo enfrentan a la emergencia y el ensayo de nuevas formas de organización, explotación y dominio social. En consecuencia, por una parte se aborda reflexivamente la crisis particular que engloba al conjunto de la "razón histórica" y a la "historia"; es decir, la crisis del saber que desde siempre afecta los emplazamientos problemáticos, las tareas y los límites teóricos y metodológicos del *conocimiento* histórico (y que en estas condiciones de desorden generalizado se presenta como la presunta *clausura* de ese amplísimo horizonte discursivo e ideológico en el que los hombres de esta y de las sociedades precedentes han pretendido *situar*, para reconocer, explicar o eventualmente dominar, el curso de los eventos con los que se constituye su propio *ser* y su propio *hacer* social en movimiento, en constante transformación o *devenir*). Por otra, el esfuerzo crítico y comprensivo se dirige hacia los aspectos determinantes de la crisis que afecta a la sociedad entera y que se ha caracterizado apresuradamente como el "fin de la modernidad" o interpretado como el tránsito hacia una presumiblemente "nueva" pero todavía "incierta" forma de socialidad, a la que por economía

---

2 Es en efecto una deplorable constante entre los pensadores contemporáneos recurrir con demasiada frecuencia al expediente del "fin" de algo –la razón, el sujeto, las ideologías, la política, la historia– cuando el análisis reclama esfuerzos de mayor envergadura porque su objeto se resiste a ser tasado o comprendido mediante las rejillas ontológicas, hermenéuticas o analíticas al uso. De tal suerte que la crisis, como apunta Georges Balandier, es igualmente *una crisis de la interpretación*. Balandier, Georges. *El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales*, p. 13.

discursiva –y debido a cierto interés por velar su filiación *capitalista*– se le confiere el apelativo neutral de "posmoderna".

Partiendo del supuesto de que el "fin de la modernidad" y el "fin de la historia" *son expresiones profundamente solidarias y simétricas* –cuyo sentido manifiesta tanto la necesidad *programática* de profundizar y radicalizar las formas actuales del capitalismo, como la necesidad *estratégica* de descalificar cualquier alternativa u oposición política o cultural– el esfuerzo principal de la presente intervención consiste en ilustrar y explicar las formas y las consecuencias de estos hechos, centrándose en el análisis *metateórico* de la crisis de la historia y del conocimiento histórico y en la revisión crítica y reflexiva del conjunto disperso de los indicios o los signos en los que es posible reconocer las propias y particulares *enfermedades* de la sociedad actual. Para cumplir este programa, el trabajo se dirige hacia los *lugares* desde los cuales se ha emplazado, dispuesto y efectuado una verdadera *ofensiva* en contra de la historia, particularmente en contra de las *tareas* que le han sido asignadas por el discurso de la modernidad y del *sentido* que su dicho comporta para la construcción de la conciencia presente y la imaginación proyectiva sobre el futuro próximo. Se trata de decir, por un lado, cómo y por qué ha llegado a ser posible afirmar el "fin de la historia" a partir del examen de la *crisis* que afecta estructuralmente su propia conformación como *discurso* específico y diferenciado. Por otro, se intenta igualmente explicar por qué la crisis general del capitalismo, en su calidad de *acontecimiento* totalizante, se ha constituido en una suerte de "escenario" en el que también se verifica una violenta *ofensiva* en contra de la historia *no escrita*, de la memoria, de la conciencia y de toda apuesta social a favor de la libertad, la igualdad y la felicidad humanas.

I

Es, sin duda, con respecto a la historia que el pensamiento y el antipensamiento *posmoderno* despliegan, junto con su decidida afirmación de "lo que ya es", toda la enjundia y virulencia de que son capaces. Quizá porque su propia naturaleza teórica y discursiva omniabarcante y totalizadora le impone el problema del conocimiento y la explicación de las transformaciones sociales y porque en su interior adquiere un sentido propiamente central el problema de la crisis y el paso de la modernidad a la posmodernidad –o alternativamente, porque su propia crisis teórica la presenta como una disciplina que no ha encontrado o satisfecho su sentido, su lugar y su conformación como saber– la historia ha sido objeto en los últimos años de un ataque *frontal* por parte de quienes se asumen como pensadores liberales o posmodernos y de un ataque *virtual* por quienes desde su interior la quieren

privada de "sentidos" y al margen de lo que no sea *cuantificación* o edificante "relato verdadero". No se trata solamente de una crítica radical a la historiografía propiamente dicha, a la historia como ciencia o a la historia como narración o relación explicativa de hechos localizados formalmente en el pasado cuyo *relato verdadero* requeriría la certificación del número o el despojo de todo lo que no sea reducible a trama literaria. La historia que se ataca, la que se declara en crisis y de la que se presume o se constata su inminente *final* no es sólo una disciplina o un oficio particular, sino una *visión general de las cosas*. Se habla, propiamente, del fin de una o de todas las *ideologías*, de la memoria y de la conciencia histórica, de un *horizonte de aprehensión cognoscitiva* o de una suerte de *racionalidad* entre cuyos rasgos distintivos se cuenta la facultad de dotar a las sociedades con sus señas de identidad, participar en la factura de su autoconciencia, recuperar su experiencia, organizar sus expectativas y aun conservar un capítulo programático para la transformación del mundo. Se habla así del *fin de la historia* como rasgo y prueba del "fin de la modernidad" para subrayar con ello el final (como si se tratase de un desbancamiento definitivo) de una forma especial de entender o explicar el mundo y sus cambios, en términos de *historia*, y de afirmar categóricamente la clausura –y en resumen el *absurdo*– de todo pensamiento y toda actuación tendiente a la transformación consciente o programática de la realidad.

La expresión que resume este vasto movimiento es precisamente la de "fin de la historia": emblema, divisa, consigna o simple "elocuencia escatológica" que unifica en una nueva Santa Cruzada a los *mistagogos* de los que habla Derrida[3] y que adoptan el *tono* de los "fines" para anunciarnos "la inminencia de una visión sin concepto" pero que puede identificarse detrás del ornamento o las metáforas con el definitivo y universal triunfo del capitalismo, de la "idea de Occidente" a la que bajo una mirada crítica todavía le vienen bien, a pesar del vaciamiento, del ataque y la descalificación doctrinaria de las que recurrentemente son objeto, las "viejas" palabras *interés, capital, capitalismo, neoliberalismo, dominio, explotación, lucha de clases*:

---

[3] Derrida, Jacques. *Sobre un tono apocalíptico...*, p. 21. Derrida no discute aquí la idea filosófica del fin –a fin de cuentas emblema mismo de Occidente "desde hace dos mil años"– sino el "escenario" que los mistagogos construyen –léase Fukuyama, Rorty o Vattimo, pero igualmente Heidegger o el antimarxismo a lo Colletti– para darse un tono de "gran señor" que "los pone por encima de la multitud", los habilita como "policía del lenguaje" y dispone su decir en un tono que conmina a "renunciar a la Aufklärung" para conservar *su poder y el estado de cosas social que lo hace posible*.

> ...os lo digo en verdad –ironiza Derrida– no es solamente el fin de esto sino de aquello, el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin de la filosofía, la muerte de Dios, el fin de las religiones, el fin del cristianismo y de la moral (ésa fue la ingenuidad más grave), el fin del sujeto, el fin del hombre, el fin de Occidente, el fin de Edipo, el fin de la tierra, *Apocalypse now*, yo os lo digo, el fin en el cataclismo, el fuego, la sangre, el terremoto fundamental, el napalm que desciende del cielo desde los helicópteros, como las prostitutas, y también el fin de la literatura, el fin de la pintura, del arte como cosa del pasado, el fin del psicoanálisis, el fin de la universidad, el fin del falocentrismo y del falogocentrismo, ¿y de cuántas cosas más? Y cualquier otro vendrá a refinar aún más, a anunciar lo mejor de lo mejor, o sea el fin del fin, el fin del final, porque el fin siempre ha comenzado ya...[4]

Ahora bien, independientemente de la vistosa espectacularidad y la amplia variedad de los frentes particulares y diversos en los que se afirma el fin de la historia (o al margen de que mañana mismo venga otro iluminado a sueldo a decirnos que todos estábamos equivocados y que el final que él propone, revelado por Dios directamente en Patmos a su pasmada mente, sí es el bueno) la expresión puede significar muchas cosas, dependiendo del uso y la finalidad para la cual se enuncie. Su formulación y discusión evocan tantos "fines" concomitantes y tan distintos recursos interpretativos que su dilucidación convoca e inevitablemente mezcla y entrecruza cuestiones de muy diversos órdenes, entre los que se cuentan, aunque no se reducen a ellos, problemas de índole epistemológica y problemas de carácter político.

A reserva de regresar más adelante al examen pormenorizado de algunas de sus manifestaciones concretas, trazaremos un cuadro provisional del "estado de la cuestión" del fin de la historia, principalmente en lo que concierne al conocimiento histórico y sus ligas con la idea y la práctica de la política, por ser estos los lugares en los que se ha concentrado la mayor parte de las intervenciones en pugna.

II

Desde una epistemología digamos tradicional, asociada al neopositivismo, al racionalismo crítico u otras variedades duras del "giro lingüístico", la argumentación teórico-metodológica que permite afirmar la posibilidad del fin

---

[4] *Ib.*, pp. 48-49. Lo más sorprendente de este texto es el hecho de que Derrida, quien ahora denuncia este tono escatológico, haya sido en el pasado reciente un entusiasta apologista de los fines, pero, más allá, asombra igualmente que la reprimenda contra "los mistagogos" efectivamente preceda, se anticipe al "boom" publicitario de la posmodernidad, a la "mistagogia" de Vattimo y Ferreris o al tono "gran señor" de Fukuyama.

privada de "sentidos" y al margen de lo que no sea *cuantificación* o edificante "relato verdadero". No se trata solamente de una crítica radical a la historiografía propiamente dicha, a la historia como ciencia o a la historia como narración o relación explicativa de hechos localizados formalmente en el pasado cuyo *relato verdadero* requeriría la certificación del número o el despojo de todo lo que no sea reducible a trama literaria. La historia que se ataca, la que se declara en crisis y de la que se presume o se constata su inminente *final* no es sólo una disciplina o un oficio particular, sino una *visión general de las cosas*. Se habla, propiamente, del fin de una o de todas las *ideologías*, de la memoria y de la conciencia histórica, de un *horizonte de aprehensión cognoscitiva* o de una suerte de *racionalidad* entre cuyos rasgos distintivos se cuenta la facultad de dotar a las sociedades con sus señas de identidad, participar en la factura de su autoconciencia, recuperar su experiencia, organizar sus expectativas y aun conservar un capítulo programático para la transformación del mundo. Se habla así del *fin de la historia* como rasgo y prueba del "fin de la modernidad" para subrayar con ello el final (como si se tratase de un desbancamiento definitivo) de una forma especial de entender o explicar el mundo y sus cambios, en términos de *historia*, y de afirmar categóricamente la clausura –y en resumen el *absurdo*– de todo pensamiento y toda actuación tendiente a la transformación consciente o programática de la realidad.

La expresión que resume este vasto movimiento es precisamente la de "fin de la historia": emblema, divisa, consigna o simple "elocuencia escatológica" que unifica en una nueva Santa Cruzada a los *mistagogos* de los que habla Derrida[3] y que adoptan el *tono* de los "fines" para anunciarnos "la inminencia de una visión sin concepto" pero que puede identificarse detrás del ornamento o las metáforas con el definitivo y universal triunfo del capitalismo, de la "idea de Occidente" a la que bajo una mirada crítica todavía le vienen bien, a pesar del vaciamiento, del ataque y la descalificación doctrinaria de las que recurrentemente son objeto, las "viejas" palabras *interés*, *capital*, *capitalismo*, *neoliberalismo*, *dominio*, *explotación*, *lucha de clases*.

---

[3] Derrida, Jacques. *Sobre un tono apocalíptico...*, p. 21. Derrida no discute aquí la idea filosófica del fin –a fin de cuentas emblema mismo de Occidente "desde hace dos mil años"– sino el "escenario" que los mistagogos construyen –léase Fukuyama, Rorty o Vattimo, pero igualmente Heidegger o el antimarxismo a lo Colleti– para darse un tono de "gran señor" que "los pone por encima de la multitud", los habilita como "policía del lenguaje" y dispone su decir en un tono que conmina a "renunciar a la Aufklärung" para conservar *su poder y el estado de cosas social que lo hace posible.*

> ...os lo digo en verdad –ironiza Derrida– no es solamente el fin de esto sino de aquello, el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin de la filosofía, la muerte de Dios, el fin de las religiones, el fin del cristianismo y de la moral (ésa fue la ingenuidad más grave), el fin del sujeto, el fin del hombre, el fin de Occidente, el fin de Edipo, el fin de la tierra, *Apocalypse now*, yo os lo digo, el fin en el cataclismo, el fuego, la sangre, el terremoto fundamental, el napalm que desciende del cielo desde los helicópteros, como las prostitutas, y también el fin de la literatura, el fin de la pintura, del arte como cosa del pasado, el fin del psicoanálisis, el fin de la universidad, el fin del falocentrismo y del falogocentrismo, ¿y de cuántas cosas más? Y cualquier otro vendrá a refinar aún más, a anunciar lo mejor de lo mejor, o sea el fin del fin, el fin del final, porque el fin siempre ha comenzado ya...[4]

Ahora bien, independientemente de la vistosa espectacularidad y la amplia variedad de los frentes particulares y diversos en los que se afirma el fin de la historia (o al margen de que mañana mismo venga otro iluminado a sueldo a decirnos que todos estábamos equivocados y que el final que él propone, revelado por Dios directamente en Patmos a su pasmada mente, sí es el bueno) la expresión puede significar muchas cosas, dependiendo del uso y la finalidad para la cual se enuncie. Su formulación y discusión evocan tantos "fines" concomitantes y tan distintos recursos interpretativos que su dilucidación convoca e inevitablemente mezcla y entrecruza cuestiones de muy diversos órdenes, entre los que se cuentan, aunque no se reducen a ellos, problemas de índole epistemológica y problemas de carácter político.

A reserva de regresar más adelante al examen pormenorizado de algunas de sus manifestaciones concretas, trazaremos un cuadro provisional del "estado de la cuestión" del fin de la historia, principalmente en lo que concierne al conocimiento histórico y sus ligas con la idea y la práctica de la política, por ser estos los lugares en los que se ha concentrado la mayor parte de las intervenciones en pugna.

II

Desde una epistemología digamos tradicional, asociada al neopositivismo, al racionalismo crítico u otras variedades duras del "giro lingüístico", la argumentación teórico-metodológica que permite afirmar la posibilidad del fin

---

[4] *Ib.*, pp. 48-49. Lo más sorprendente de este texto es el hecho de que Derrida, quien ahora denuncia este tono escatológico, haya sido en el pasado reciente un entusiasta apologista de los fines, pero, más allá, asombra igualmente que la reprimenda contra "los mistagogos" efectivamente preceda, se anticipe al "boom" publicitario de la posmodernidad, a la "mistagogia" de Vattimo y Ferreris o al tono "gran señor" de Fukuyama.

de la historia se funda en el diagnóstico (tendencialmente cierto si lo referimos exclusivamente a la concepción *moderna* de la ciencia) de la persistente "incapacidad" de las disciplinas sociales y humanísticas para hacerse cargo de un conocimiento plausible de la sociedad y de sus cambios, a la par que se denuncia la limitación estructural, la debilidad teórica, principalmente de la historiografía, para seguir la marcha segura de una ciencia. Desde algunas de las variantes radicales de esta posición, a la historia que no ha entendido y adoptado los modelos explicativos de las ciencias naturales se le condena, sumariamente, el hecho de su pobreza explicativa, de su incapacidad predictiva, de su inconsistencia lógica. Es posible señalar entre los partidarios de esta crítica *cientificista* de la historia a los filósofos neopositivistas "duros" de la primera generación: Otto Neurath o Carl Hempel; especialmente el segundo, quien a partir del artículo "The Function of the General Laws in History", de 1942, inauguró toda una línea en ese sentido bajo el imperativo de exigir a la historia "si quiere alcanzar verdaderamente la condición de ciencia" la formulación y la aplicación de "leyes generales" que satisfagan plenamente los postulados del modelo "nomológico-deductivo" de conocimiento. En términos similares, Ernst Nagel en *La estructura de la ciencia*, obra publicada hacia 1961, considera a la historia como una disciplina "no científica", para la que no deja de reconocer "una sorprendente diferencia" respecto de los postulados y procedimientos de la verdadera ciencia; esto es, de la ciencia *teórica* o generalizadora.

> Sin embargo, existe una importante asimetría entre la ciencia teórica (o "generalizadora") y la historia. Una disciplina teórica como la física trata de establecer tanto enunciados generales como singulares, para lo cual los físicos utilizan enunciados previamente admitidos en ambos tipos. Los historiadores, en cambio, tratan de afirmar enunciados singulares bien fundados acerca de la producción y las interpretaciones de acciones específicas y de otras acciones particulares. Pero aunque esta tarea sólo pueda ser realizada admitiendo y utilizando leyes generales, los historiadores no consideran como parte de su propósito *establecer* tales leyes [...] La distinción entre historia y ciencia teórica es, así, bastante análoga a la diferencia entre la geología y la física, o entre el diagnóstico médico y la fisiología[5].

Nagel reconoce que la necesidad de formular "leyes históricas" es irrenunciable si se quiere proceder científicamente, pero son los propios historiadores quienes conservan muchas confusiones y dudas al respecto. De hecho, entre la mayoría de ellos existe un rechazo explícito hacia la formulación de "leyes generales" y el oscuro sentimiento de que "los intentos por descubrir tales leyes" son "contribuciones" a la sociología o a alguna otra rama de las

[5] Nagel, E. *La estructura de la ciencia*, pp. 494-495.

ciencias "generalizadoras" y no necesariamente a "la historia propiamente dicha".

Es preciso señalar que en el curso de su argumentación a favor de la completa e irrestricta adopción del modelo de las ciencias naturales para el conocimiento social-humano, estos filósofos (entre los que por cierto no se cuenta ningún historiador) no formulan explícitamente la idea del "fin" de la historia; sin embargo, como lo evidencian los señalamientos de Neurath o Nagel al respecto, la disponen en la vía de su completo vaciamiento, en cuanto avanzan la propuesta de su instrumentalización a favor de la sociología, para el caso la única disciplina social-humana susceptible de conformarse como "ciencia" –en cuanto sea verdaderamente capaz de formular y resolver sus cuestionarios por medio del "lenguaje unificado" del *fisicalismo*[6].

Pero en contra de lo que pudiera pensarse en un primer momento, la adopción del fisicalismo no le deja, tampoco, muchos recursos a la historia.

> Es cierto que, bajo la inspiración de las impresionantes realizaciones teóricas de la ciencia natural, se han construido repetidamente vastos sistemas de "física social" que tratan de explicar toda la gama de estructuras y cambios institucionales diversos que han surgido a través de toda la historia humana. Sin embargo, esas ambiciosas construcciones son el producto de nociones dudosamente apropiadas de lo que constituye un sólido procedimiento científico y, si bien algunas de ellas siguen teniendo adherentes, ninguna resiste un análisis cuidadoso[7].

De esta forma, el conocimiento histórico *producido por los historiadores*, así como sus postulados y sus procedimientos concretos, no dejan de comportar una ambigüedad de base: cuando afirman "leyes generales" sin el concurso del modelo nomológico o alguno de sus sucedáneos adquieren, como en Spengler o Toynbee, un identificable aspecto *metafísico*; y en cuanto las formulan adecuadamente, renuncian a la historia propiamente dicha para poner su conocimiento *al servicio* de la sociología[8].

Desde otra plataforma igualmente radical, a la historia se le reprocha, de un lado, su rendición al "historicismo" (que es una suerte de capitulación ante la filosofía social *iluminista*), y de otro, el que no haya sido capaz "como las otras ciencias" de fijar críticamente sus propios límites y procedimientos metodológicos y de efectuar un deslinde consistente y consecuente respecto de

---

[6] Neurath, Otto. "Sociología en fisicalismo", en Ayer, A. J. *El positivismo lógico*, pp. 287-310.

[7] Nagel, E. *La estructura...*, p. 404.

[8] *Ib.*, p. 495.

la siempre condenable metafísica. Ésta es la posición que Karl R. Popper hace explícita en *Miseria del historicismo* y en otros textos condenatorios sobre la historia y la historiografía cuando no se avienen con los modelos de la ciencia natural, o cuando insisten en la aplicación de formatos filosóficos "historicistas":

> ...entiendo por "historicismo" un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que ese fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los "ritmos" o los "modelos", de las "leyes" o las "tendencias" que yacen bajo la evolución de la historia, [sin embargo] no podemos predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos científicos [...] No podemos, por tanto, predecir el curso futuro de la historia humana. Esto significa que hemos de rechazar la posibilidad de una historia teórica; es decir, de una ciencia histórica y social de la misma naturaleza que la física teórica. No puede haber una teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica. La meta fundamental de los métodos historicistas está, por tanto, mal concebida; y el historicismo cae por su propio peso[9].

Ahora bien, la exigencia de adoptar y aplicar el modelo nomológico-deductivo para el conocimiento de la historia, tanto como el argumento sobre el que se fundamenta la condena de Popper al "historicismo" (concepto cuyo sentido y uso no es en el pensador austríaco ni adecuado ni preciso) parten de la "idea de la ciencia" que se cultiva en las universidades y círculos científico-filosóficos angloparlantes, y que la pretenden y presentan como una actividad completamente *verdadera y racional*. Se trata evidentemente de esa idea *galileana* de la ciencia en donde el "modelo", la "ley" y el "sentido-de-fórmula" imperan *despóticamente* sobre *otras* formas posibles de conocimiento, para las cuales el rigor, la "prueba" fáctica, la consistencia lógica y la predictibilidad *no son* la divisa distintiva. Sin embargo, trabajos recientes en los que se examinan a fondo las ideas popperianas y positivistas respectivas a la ciencia y a la racionalidad, han mostrado con largueza y suficiencia que Popper y otros campeones del "racionalismo" son en realidad pensadores escandalosamente superficiales, pseudocientíficos y decepcionantemente ¡irracionales! D. C. Stove, amparado en el sentido común y en un trabajo lógico-analítico riguroso, ha denunciado las aporías y el irracionalismo popperiano, mostrando convincentemente que aun si nos atenemos a su propio dicho, el mismo Popper socava la propia idea de "ciencia" que dice representar y defender[10]. Por su parte,

---

[9] Popper, K. *Miseria del historicismo*, pp. 17 y 11. Ver especialmente pp. 75-82 y 87-108.

[10] Stove, D. C. *Popper y después. Cuatro irracionalistas contemporáneos*, pp. 61, 85 y ss.

Ricardo J. Gómez hace lo propio desde la lógica aplicada/contrastada con el conocimiento de lo social, en una aguda crítica especialmente dirigida en contra de las "opiniones" y "juicios", siempre más político-doctrinarios y menos "científicos" de Popper sobre Marx, el "historicismo" y los enemigos de la "sociedad abierta", desde Platón a Mao[11]. Lo que ambos autores ponen en discusión, desde perspectivas filosóficas distintas, es el error, imputable a toda postura positivista, de fundar su dicho en el dudoso rendimiento científico de la racionalidad empírico-subjetivista –en su versión metodológica individualista– y en el hecho de que su argumentación se vea precisada a *forzar* ilegítima y recurrentemente la correspondencia entre evento, hecho y ley; no para producir con ello una *verdad*, sino para "probar" la pertinencia "lógica" del modelo.

Al interior de las posiciones *blandas* del "giro lingüístico" ha ganado terreno la idea de concebir a la historia, ciertamente distinta estructuralmente del resto de las ciencias, pero y también de la *filosofía*, como una subespecie del género narrativo, al que en consecuencia no se le pueden exigir el aspecto y los procedimientos de una ciencia pero sí el rendimiento *descriptivo* que proporcionaría el uso racional y metódico de ciertas "oraciones narrativas", como sugiere Danto, o el intento para explicar los hechos a partir de la elaboración sistemática de "descripciones" que deberán adoptar una forma "cuasi-causal histórica", como propone Von Wright[12]. Sin embargo, como reacción a lo que se considera un empobrecimiento de las facultades explicativas de la historia, siempre al interior del "giro lingüístico" pero esta vez en asociación con la fenomenología y la hermenéutica, Paul Ricoeur, Lawrence Stone y Hayden White se han dado a la tarea de fundamentar y enriquecer las posibilidades comprensivas de la historia mediante el descubrimiento y la dilucidación de lo que podemos llamar su propia *historización y temporalización*; operativo netamente *escriturístico* llevado a cabo consciente o inconscientemente por los historiadores y que entre otros efectos felices es capaz de conferir fondo y coherencia al acto y al relato narrativo a través de la confección y uso de *tramas* socio-históricas y contextualizaciones culturales; aunque en el curso *efectivo* del proceso, el que se rinde demasiado pronto a formas y procedimientos propios de la literatura, se niegue, de facto, la

---

11 Gómez, R. J. *Neoliberalismo y pseudociencia*, pp. 75-82 y 87-108.

12 Danto, Arthur. *Historia y narración*, p. 118. Wright, G. H. Von. *Explicación y comprensión*, pp. 167-169.

posibilidad de que la historia pueda llegar a ser considerada una ciencia *como las demás*[13].

Contemporáneamente, y ya al interior de un ambiente posmoderno o postmetafísico, se le reprocha a la historia su masiva identificación con "todo aquello que se deja atrás" al advenimiento de la posmodernidad: su proclividad fundacional, especialmente metafísica, cuando se distrae en la explicación de los "orígenes" de aquello que investiga, su afanosa búsqueda de *sentidos* y finalidades en lo social y sus transformaciones o su trasnochado "historicismo", su arraigada e irrealizable idea del *progreso*, su humanismo, su vocación programática, sus desviaciones "escatológicas" y su irrenunciable apuesta por la emancipación y las revoluciones. En esta perspectiva, el fin de la historia se asocia al fin del humanismo y del complejo mítico en el que éste se resuelve: la idea de un sujeto fundador y productor de lo real y la idea de progreso y de redención o de felicidad humanas.

III

Para su descalificación política, articulada necesariamente y apoyada por su previa descalificación teórica, la historia llega a su fin a raíz de los eventos políticos y sociales que transformaron la faz del mundo en el curso de la última década, los que según la lectura posmoderna habitual cierran definitivamente el círculo de las grandes transformaciones sociales e inauguran una nueva socialidad "bien ordenada", no conflictiva, fundada en las libertades y los valores del individuo productor propietario privado y en cierta solidaridad vecinal. Francis Fukuyama, ahora ex-empleado del Departamento de Estado norteamericano, hijo intelectual de Allan Bloom y conspicuo miembro del club de conservadores universitarios norteamericanos y europeos –con *todo* lo que ello implica– entiende el fin de la historia como el total y rotundo triunfo de la "democracia liberal occidental":

13 Ver P. Ricoeur, *Historia y narración*; Lawrence Stone, *Pasado y presente*; Hayden White, *Metahistoria* y *El contenido de la forma*. Con relación a la formulación más pobre de la historia como narración destaca Paul Veyne, autor de un exabrupto que se llama *Cómo se escribe la historia*. Más adelante nos ocuparemos de su peculiar idea de la historia, a la que considera únicamente "un relato verdadero" o un "gusto edificante".

> What we may be witnessing is not just the end of the Cold War, or the passing of a particular period of postwar history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalitation of Western liberal democracy as the final form of human government[14].

Son palabras dictadas por el entusiasmo, ni duda cabe. Sin embargo, al margen de su excesiva publicitación el artículo no tiene más asidero teórico que una mala lectura de Kojeve y una peor interpretación de Hegel, por lo que utiliza a su favor exclusivamente la inercia de los hechos. La aparición posterior de un voluminoso pero vacío libro: *El fin de la historia y el último hombre*, dejó en claro que Fukuyama no tenía desde un principio nada que aportar a la discusión sobre el fin de la historia, excepto la explicitación *doctrinal* de la postura neoliberal y milenarista del Gobierno de los Estados Unidos[15].

Algo más compleja y teóricamente elaborada es la idea que Gianni Vattimo y los *pensadores débiles* sostienen sobre el fin de la historia. Partiendo de la afirmación de que las cosas *ya cambiaron*, esto es, de que estamos ya en plena *posmodernidad*, Vattimo entiende el fin de la historia llanamente como el fin de la modernidad específicamente *discursiva*:

> La modernidad se puede caracterizar, en efecto, como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva "iluminación" que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los "fundamentos" [...] una de las visiones más difundidas y atendibles de la modernidad es la que caracteriza efectivamente como la "época de la historia" frente a la mentalidad antigua dominada por una visión naturalista y cíclica del curso del mundo[16].

---

14 "Lo que estamos presenciando posiblemente no sea sólo el final de la guerra fría o el agotamiento de un período particular de la historia de la postguerra, sino el fin de la historia en sí: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como forma final de gobierno humano". Fukuyama, F. "The End of History?" en *The National Interest*, Summer 1989, p. 4. Ahora se sabe que la aparición del "célebre" artículo y la cauda de "profundas discusiones" que le siguieron al interior del ámbito intelectual norteamericano fue cuidadosamente preparada y efectuada por la John M. Olin Foundation, la Universidad de Chicago, la RAND Corporation y el Gobierno de los Estados Unidos con el fin explícito de "situar" la discusión sobre la caída del socialismo real en ámbitos universitarios "de respeto", mientras en Europa la Fundación Rockefeller cerraba la pinza financiando generosamente a François Furet para que realizara la obra "de interpretación", *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX™ siécle.*

15 Sobre la filiación doctrinaria de Fukuyama o Furet no hay duda alguna; la información sobre sus fuentes de inspiración y financiamiento proviene principalmente de: Orozco, J. L. *El orden liberal del mundo*, p. 168; Fontana, J. *La historia después del fin de la historia*, p. 7.

16 Vattimo, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, pp. 10 y 11.

La idea de la historia, así, se concibe como "idea de lo nuevo", del cambio que produce *novedades*, que rompe el ciclo, que inaugura una forma inédita de entender y asumir la socialidad y la cultura *cada vez* que se efectúa y preconiza una "revolución". Pues bien, es precisamente esa consustancialidad de modernidad e historia la que sitúa a ambas en el tránsito a su final, porque en el curso del siglo XX, gracias a Heidegger, entendimos que después del "triunfo de la técnica" y de la "muerte del hombre" (y otras ilustres muertes, como la del arte, el sujeto, la metafísica...) la única experiencia *posible* respecto de lo nuevo es *la experiencia de su disolución*, de su acabamiento, de su final, lo que aniquila por completo toda nueva idea de la historia y aun la Historia misma, que aun entonces no es sino el relato –ostensiblemente falso– de la falsa experiencia de la falsa novedad. Lo que en este caso se deja atrás es el marxismo, las pretensiones de *redención humana* de las que todavía habla la llamada Escuela de la Sospecha (Marx, Freud, Adorno) y del final de sus ideologías subsidiarias. Pero también se deja atrás el "estado de bienestar" y el capitalismo paternalista, la lucha de clases y las clases mismas.

En resumen, y para ambos casos, se trata del final, de la *clausura definitiva* de todos esos eventos e instituciones a los que la modernidad, autorretratada en ellos, llamó *Historia*, y del advenimiento de una sociedad democrática "abierta" o "transparente" que siendo ya ajena a los conflictos ideológicos y a las "contradicciones fundamentales de la vida humana" que caracterizaron a la modernidad como "la época de las revoluciones" se apresta a permanecer idéntica a sí misma los próximos mil años. Es muy significativo que estas versiones del fin de la historia subrayen coincidentemente el "fin de las ideologías" y el fin de "la lucha por el reconocimiento" (del "poner en riesgo la propia vida" en nombre de un fin "puramente abstracto" dice Fukuyama), y que al mismo tiempo afirmen radicalmente la "esencia" del capitalismo como empresa individual y como "idea". Si desde su aurora el *riesgo* ha sido una de las divisas distintivas del moderno y desde esta perspectiva uno de los motores de la historia, señalar su fin es afirmar el fin de la modernidad y el final de una forma específica del capitalismo; precisamente su forma *histórica*, la que para *hacer y hacerse historia* aun reclamaba el arrojo y la inteligencia de sus protagonistas, la que en ausencia del principio tecnológico y la performatividad triunfante aun requería de *un programa y una guía para la acción*.

IV

Por supuesto que frente al capítulo propiamente "escatológico" de la ofensiva neoconservadora hay quienes ahora mismo se agrupan en el partido de la resistencia, o que aun antes del *boom* apocalíptico ya *combatían* en contra de

las consecuencias que para el efecto podrían llegar a tener las ideas de un Heidegger (quien a este respecto mal interpreta ostensiblemente a Nietzsche) o las que sostenían entonces los célebres y entusiastas postestructuralistas (quienes por su parte mal interpretaban junto con Nietzsche al mismo Marx). Henri Lefebvre, siguiendo a Hegel en clave *marxista* crítica, expresa así "otra" idea del fin de la historia en un texto escrito hace ya veintiséis años, y que de ninguna forma se puede identificar con los posmodernos o el "pensamiento débil":

> La historia *se define*. En toda definición, y en ésta en particular, existe un fin, en un triple aspecto:
>
> -fin como *finitud*, es decir, determinación y limitación del proceso, señalamiento de hitos inherentes a las condiciones de lo que nace en el movimiento,
>
> -fin como *finalidad*, esto es, orientación, sentido (doble, objetivo y/o subjetivo), destinación o destino anunciado, devenir previsible y no obstante sorprendente, en resumen, inteligibilidad bajo las contingencias superficiales; y
>
> -fin como *finiquitación*, vale decir realización, perfección, según el modelo del Arte (realización y perfección conformes con la "naturaleza" o con la "esencia" de la cosa, en consecuencia formas, adecuadas a su contenido).
>
> Tres aspectos igualmente necesarios y racionales (necesarios para la razón y según la razón). Inseparables. Nada de realización, de perfección sin la finitud que deplora el romanticismo. Nada de finalidad sin la orientación (sentido) inherente al devenir creador, que fija sus objetivos, conscientes o inconscientes[17].

Nada que ver, entonces, con la lectura posmoderna habitual, en donde la noción de "finalidad" se refiere, endurecida, a la presencia en la historia de un *telos* ineluctable, de un sentido unívoco o de una idea regulativa capaz de dotar de un orden –que tendencialmente se revela "irracional"– a los hechos que verdaderamente sucedieron. O la interpretación, propiamente popperiana, en donde "finitud" se traduce abusivamente como "meta", llegada o cumplimiento de un programa político-metafísico, empobreciéndose la formulación original hasta el extremo de pedir la renuncia a toda traza de verdad por parte de la historia. O aquel otro abuso propagandístico en donde "finiquitación" se entiende expresamente como *clausura*, imposibilidad o absurdo de toda expectativa social "en clave histórica", nunca como realización de una esencia o una forma. Usos y abusos alternativos de la expresión originaria que recorren y se empatan con la amplísima gama de sentidos que la modernidad ha conferido a la palabra *historia* y que se enuncian con el objetivo explícito de dictaminar su

---

17 Lefebvre, Henri. *La violencia y el fin de la historia*, pp. 22-23.

final, preferentemente su clausura en una época que, se dice, no necesita imaginar o inventar *sentidos* trascendentales porque ya es plenamente transparente; no precisa de ideas regulativas o teleológicas porque la performatividad resuelve todo; que no requiere de programas revolucionarios porque presume que las revoluciones, cuando no son ilusorias, son inútiles; o que, por último, renuncia a toda idea y actividad transformadora porque asume que las cosas *ya cambiaron*, y que así están bien. No es pertinente, por ahora, recargar con referencias puntuales cada una de las afirmaciones anteriores, prácticamente pertenecen o serían suscritas por casi todos los autores posmodernos o conservadores a los que nos hemos referido hasta este momento, con el añadido de que sus concepciones fundamentales se corresponden casi puntualmente con sus observaciones particulares sobre lo social, cuando las explicitan, o por su desdén generalizado por lo contemporáneo, cuando se trata de afirmar mistagógicamente su filiación milenarista o su acusado gusto escatológico.

V

De cara a los señalamientos anteriores es posible afirmar que la expresión "fin de la historia" resume esencialmente los aspectos más beligerantes del discurso afirmativo sobre la posmodernidad y recoge y amplifica las determinantes político-estratégicas del *milenarismo* capitalista. Pero, igualmente, que al afirmarse y aun "probarse" el próximo fin o el fin ya realizado de la historia, *se expresa de manera tangencial el estado de cosas que priva al interior del discurso y los estudios históricos*, señaladamente en crisis desde los años setenta, o aun antes, y cuyo reconocimiento parece ser la divisa con la que se identifican quienes desde muy distintas posiciones –y sirviendo a muy distintos intereses– se han hecho cargo en los últimos años del estado manifiestamente *deficitario* de la disciplina que cultivan, y que de cara a sus propias afirmaciones parecería serle consustancial[18]. Se trata, como puede observarse, de dos fenómenos a primera vista diferenciados cuya interrelación y contemporaneidad hacen casi *obligatorio* un tratamiento concurrente: un

[18] Oscar Handlin refería ya al inicio de la década de los 70's que la historia, en y por diversos órdenes y motivos –teóricos, escriturísticos, académicos e institucionales–, era "una disciplina en crisis". Pero lo más sorprendente era que sus maestros y los maestros de sus maestros habían percibido, en su momento, la misma situación, de la que se quejaban en sus seminarios y congresos año tras año. Hace una docena de años, Pierre Vilar decía: "Un mundo en crisis prefiere no conocerse, o conocerse mal. Ésa es sin duda la probable crisis de la historiografía". Y hace menos tiempo y en un ambiente que en apariencia ha consagrado a la historia como

examen *metateórico* y *político* respecto de la historia, de la modernidad y la posmodernidad, que debe articularse indisolublemente con un tratamiento *crítico-reflexivo* de la crisis, en el marco de los *eventos* en los que se disponen actualmente unas y otros y que ilustran en plenitud su franca *convergencia*.

Los capítulos siguientes no constituyen una apretada síntesis de todo el "estado de la cuestión", sino parte de un *escenario* en el que pretendemos situar nuestra contribución para el esclarecimiento de las cosas. Este esclarecimiento, de darse, se circunscribe aquí al tratamiento de cinco problemas particulares en los que se manifiestan la presencia, profundidad y efectos de la crisis de la historia y de la razón histórica en el supuesto paso de la modernidad a la posmodernidad; nos referimos concretamente a:

a) la participación de la historia en la conformación y el despliegue de la racionalidad moderna y contemporánea y los problemas que se asocian a su fundamentación teórico-gnoseológica como "razón histórica",
b) las desafortunadas relaciones que a todo lo largo de su desarrollo ha mantenido con la ciencia natural,
c) el eterno problema de "sus nombres",
d) su deficiente participación en el programa de transformación y dominio social capitalista, y
e) sus múltiples relaciones con la configuración específicamente *política* del mundo moderno y su malhadado destino en el presunto "fin" de la modernidad.

Cabe señalar, antes de entrar propiamente en materia, que la investigación y los resultados a los que ésta arriba no son bajo ningún concepto *concluyentes*; que aspiran, cuando mucho, al establecimiento de una *tópica* –filosófica– y una *problemática* –política– en cuyos márgenes *también* se libra una violenta *lucha* entre dos posiciones teóricas y sociales antagónicas: la del *partido* que afirma la *necesidad ineluctable* de un estado de cosas social en donde su posición, su dominio, sus privilegios, su discurso y sus expectativas *económicas* avasallan y someten a todo el cuerpo social, y la del conjunto de grupos sociales que *frente*

---

disciplina socio-histórica "de punta", Jacques Le Goff afirma más o menos lo mismo: "La paradoja de la ciencia histórica hoy es que precisamente cuando bajo sus diversas formas (incluida la novela histórica) conoce una popularidad sin igual en las sociedades occidentales, y precisamente cuando las naciones del Tercer Mundo se preocupan ante todo por darse una historia (...) precisamente ahora la ciencia histórica pasa por una crisis (¿de crecimiento?)". Testimonios, todos ellos, de una disciplina en crisis (¿permanente?). Handlin, O. "La historia, una disciplina en crisis", en *La verdad en la historia*, pp. 15-35 †; Vilar, P. "La soledad del marxista de fondo", en *Pensar la historia*, p. 94; Le Goff, J. *Pensar la historia*, p. 17.

y contra ese sometimiento y ese avasallamiento abrazan decididamente el riesgo de *la resistencia*. Y únicamente porque sospechan o saben que

> ...ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo *si éste vence*. Y este enemigo no ha dejado de vencer[19].

---

19 Benjamin, W. "Tesis sobre filosofía de la historia", Tesis VI, en *Para una crítica de la violencia*, p. 119.

PRIMERA PARTE

1. Concepto y proceso de la razón histórica

1.1 Historia: Consideraciones marginales

La historia es un medio de vida si entre la teoría y la práctica, entre la cultura y el trabajo del hombre, entre las épocas, entre las vidas, entre las acciones deliberadas y el tiempo en que éstas aparecen, hay una afinidad que no sea fortuita ni se base en una lógica omnipotente.

Maurice Marleau-Ponty

I

Tradicionalmente con la palabra "historia" *se designa a la vez el conocimiento de una materia y la materia de ese conocimiento*[1]. De acuerdo con esto, tanto para los historiadores como para los simples mortales, "historia" son los hechos e "historia" es el conocimiento de los hechos, estableciéndose espontáneamente entre ambas acepciones una suerte de *dualidad* cuya síntesis se resuelve normalmente a favor del polo gnoseológico. Éste, a su vez, eventualmente se verifica en el seno de una actividad –la historiografía– ya codificada teórica y metodológicamente y, por lo tanto, presumiblemente capacitada para dotar con un sentido preciso y encuadrar en un relato coherente a aquellos eventos que, de permanecer fuera de la narración que los consigna, se perderían como *la escritura sobre el agua*, a decir de Hegel.

Sin embargo, como tendremos ocasión de ver más adelante, con ello no se resuelven los problemas, sino se ocultan. Asociada exclusivamente a su dimensión cognoscitiva, ya propiamente *disciplinaria*, la noción de historia querría significar únicamente "lo que hacen los historiadores", lo que no corresponde –pese a los esfuerzos y vicios patrimonialistas de los historiógrafos profesionales– a la irreductible *polisemia* de la palabra, cuyo uso común cubre

[1] Vilar, Pierre. *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, p. 17.

espontáneamente más sentidos; por lo menos los que se siguen refiriendo acríticamente a la historia como a "los hechos del pasado" o a "lo que verdaderamente sucedió", tanto como aquellos que apelan a la historia o a lo histórico en términos de conciencia, identidad y memoria colectivas.

Objetivamente no es posible impedir que las cosas se compliquen cuando nos percatamos de que la palabra en sí misma –dígase en la lengua que se diga– implica, ya en cuanto "estudio" o conocimiento, diversos niveles de aprehensión y competencia *enunciativa y explicativa*, y ya en cuanto "evento" o hecho, múltiples niveles y modos de *existencia*. Lo que convierte a la imagen que nos hacemos de la historia en un tejido espeso y denso en el que se entraman –y enredan– los hilos de una rica y variada *realidad* compuesta de saberes y quehaceres pasados, presentes y futuros. Y que nos lleva al convencimiento *reflexivo* de que todo lo que se ampara en su concepto alude siempre a mucho más de aquello que *designa la palabra, produce el evento, permite su recuperación, estructura su estudio, induce a su escritura y descubre sus sentidos*. De esta forma, cuando se habla de *historia* o se anuncia o proclama el "fin de la historia" –y cuando abusivamente quien lo afirma se refiere *por separado* a la disciplina y a los hechos– deberemos entender que se trata tanto de los "hechos" mismos (si es que *realmente* en algún lugar que no sea el limbo sociológico pueden los hechos tratarse "en sí mismos") *como del esfuerzo intelectual* y la labor *especializada* que implican su recuperación, su interpretación y su inscripción en las prácticas culturales y sociales de los hombres.

Reaccionando frente a los problemas que se asocian a la adopción acrítica de aquella dualidad espontánea, Michel de Certeau, connotado historiador, propone la ampliación del espectro definitorio de la palabra "historia" a tres elementos:

a) los *hechos*, en sí mismos *mudos* pero ceñidos a una práctica o "producción" escriturística que los recupera y los incorpora en un esquema de *inteligibilidad*;
b) el discurso especializado que los acoge, los explica y los expone y, finalmente,
c) el "lugar" público, es decir, social y político, desde el cual el "producto" de la actividad historiográfica se *enuncia* para ser incorporado en un régimen de consumo específico y determinado[2].

La contribución de De Certeau a este respecto consiste principal, aunque no únicamente, en la consideración de la historia como "práctica social" y como

[2] Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*, pp. 15-35.

"producción" en el sentido marxista del término, lo que le permite establecer una especie de "puente" entre los hechos, su conocimiento y la incidencia efectiva que unos y otro comportan al interior del tejido social. La simple apelación a la "historia", afirma, sugiere una acusada proximidad (Vilar habla de "confusión") entre la operación científica y la realidad analizada. Es preciso, primero, salvar la confusión espontánea subrayando el efecto práctico y productivo del conocimiento y el discurso historiográfico, y más allá, inscribiendo dicho proceso productivo en una "historicidad" determinada; es decir: salvar positivamente la necesidad de un doble movimiento que *entrelaza* la práctica interpretativa del historiador con una praxis social. La historia se define, así, en el espacio de una suerte de *tensión* socialmente resuelta en la que ya no opera la dualidad tradicional, sino una relación triangular en donde el tercer elemento *incluido* (la consideración de la historia como un hecho/conocimiento social y productivamente *determinado*) "rompe" los estancos cerrados en donde se han dispuesto correlativamente "los hechos" y "su conocimiento".

Sin embargo, la tendencia dominante al interior de los trabajos que hoy mismo se hacen cargo del estatuto teórico-discursivo de la historia conservan la perspectiva de la *dualidad* de la que se ha hablado antes, clausurando la posibilidad de comprender que la cuestión de los *nombres* de la historia y de sus significados esconde un vasto mundo. La operación teórico-metodológica que consiste en separar meticulosamente "los hechos" (para los que se reserva el puro silencio si no son adoptados y trabajados por el historiador) y "la historia" (entendida como disciplina u oficio preferentemente "escriturístico") ha tenido un relativo éxito a favor de la práctica historiográfica, la que ha sido capaz de experimentar en los últimos años un impresionante desarrollo fundado en el ensayo afortunado de técnicas precisas de investigación, análisis y exposición discursiva de "eventos", "acciones" y "procesos" puntualmente delimitados y codificados. Sin embargo, y coincidentemente, esta separación ha obrado a costa y en contra de la recuperación y el desarrollo de las "otras" formas de la historia, las que se manifiestan difusamente en realidades tan intangibles como las "identidades nacionales", la conciencia colectiva o las ideas *sociales* de pertenencia, de progreso, estancamiento o decadencia. Parafraseando una expresión de Jacques Rancière, es posible afirmar que la historia contemporánea, con la finalidad de darse a sí misma un estatuto científico autónomo y un régimen de verdad consistente, *reprime o ignora* todos esos aspectos de la vida social que aluden a la socialidad y la politicidad *espontáneas* de las masas e "inventa el arte de hacer hablar a los pueblos haciéndolos callarse". Michel de Certeau ha utilizado anteriormente una fórmula similar:

"La historia hace hablar al cuerpo que calla". Sin embargo, en la misma perspectiva en la que se sitúa la historiografía *dominante*, De Certeau recela de la Historia, con mayúscula, porque la considera una "selva virgen" de "rica imprecisión en donde proliferan ideologías en donde corremos el riesgo de perdernos para siempre"[3]. ¿Qué significa esto? Objetivamente la renuncia explícita a entrar en los aspectos más oscuros de las formas *colectivas* y aun *ideológicas* de la historia, aquellas que la necia realidad inscribe en la praxis social como *historia no escrita.*

Frente a la persistencia de esa *renuncia* por parte de la mayoría de los historiógrafos, caben un señalamiento definitorio y un apunte crítico: La expresión "historia no escrita" puede comportar varias interpretaciones, aquí va a ser entendida como una categoría *comprensiva* cuyo significado cubre aquellos aspectos de la vida social comunitaria que se manifiestan más o menos espontáneamente en las ideas y las prácticas cotidianas de los hombres y que apelan a elementos y hechos del pasado, el presente y eventualmente el futuro en términos de *conciencia, identidad, cultura, valores y expectativas colectivas*; aspectos del ser y el hacer sociales no necesariamente incluidos en el cuerpo general del conocimiento histórico, ni particularmente en la operación historiográfica, pero cuya presencia e influencia social y cultural no deja de manifestarse en las diversas formas en las que una colectividad *se entiende a sí misma y se asigna notas de identidad y diferencia.* Dos ejemplos posibles de "historia no escrita" son el concepto de "nación" –tal y como lo entendía Ernest Renan hace cien años– y lo que Hans-Georg Gadamer define hoy mismo como "conciencia histórica".

> Para nosotros –escribe Renan– una nación es un alma, un espíritu, una familia espiritual; resulta, en el pasado, de recuerdos, de sacrificios, de glorias, con frecuencia de duelos y de penas comunes; en el presente, del deseo de continuar viviendo juntos. Lo que constituye una nación no es el hablar la misma lengua o pertenecer al mismo grupo etnográfico; es haber hecho grandes cosas en el pasado y querer hacerlas en el porvenir[4].

Por su parte Hans-Georg Gadamer, quien considera la toma de conciencia histórica de la que ha llegado a ser beneficiario el hombre contemporáneo como una verdadera "revolución", escribe: "Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la

---

[3] *Ib.*, p. 35.

[4] Renan, Ernest. *¿Qué es una nación?*, p. 5.

historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones"[5]. Es decir: el privilegio exclusivo del hombre moderno de saber, de darse cuenta que su historia y su presente, y la idea que por sí mismo se hace de ello, no permanecen sin efecto sobre su propio espíritu y sobre el actuar espiritual de sus contemporáneos. En nuestra particular visión de la historia, renunciar a esos "recuerdos" colectivos, pero igualmente a ese "privilegio", es renunciar a demasiadas cosas, las más de ellas importantes y significativas para la vida de esos pueblos a los que se quiere "mudos" y ajenos a toda identidad. Como puede inferirse del contexto en el que aquí se discute, no se trata de una cuestión de "temas". Si así fuera, algunos capítulos de la llamada "historia de las mentalidades" cubrirían los requerimientos explicativos de la "historia no escrita". Pero se trata de otra cosa. Hacer "hablar" a las masas haciéndolas callarse *significa sustituir su dicho, o lo que ellas mismas tienen que decir por y para sí mismas*, por el dicho "objetivo" de la historiografía. O si se quiere, significa enajenar su palabra *viva*, aspecto esencial de su identidad, en favor de una disciplina que "habla" por ellas en la única forma que le es propia, en la lengua de la cosificación. La pregunta, empero, es esta: ¿Por qué hacer callar a los pueblos? ¿A quién o a quiénes beneficia ese silencio? Vale la pena detenernos un momento en uno de los aspectos discretos del problema: la separación entre la historia y la conciencia histórica que permite la operación historiográfica (aun cuando la respuesta global a aquellas otras dos interrogantes requiera de un largo "rodeo" en el que se consume prácticamente el resto del trabajo).

Cuando Lucien Febvre afirma que él define "gustosamente" la historia "como una necesidad de la humanidad –*la necesidad que experimenta cada grupo humano, en cada momento de su evolución, de buscar y dar valor en el pasado a los hechos, los acontecimientos, las tendencias que preparan el tiempo presente, que permiten comprenderlo y que ayudan a vivirlo*–"[6] no puede referirse exclusivamente a unos cuantos *hechos* historiográficamente consignados, ni a los preciosos pero escasos frutos de una práctica especializada. Para el co-fundador de los *Annales* la historia es una necesidad y una práctica *social*, es asunto de "cada grupo humano" que experimenta la necesidad de conocerse y *reconocerse* en su pasado, el cual, como recurso y como tendencia, se inscribe e incide en su presente, permite comprenderlo y vivirlo y aun ayuda a preparar el futuro. En la misma línea de pensamiento (pero manifestándose abiertamente en contra del patrimonialismo de los historiadores profesionales y a favor de una idea de la

---

5 Gadamer, H. G. *El problema de la conciencia histórica*, p. 41.

6 Fevbre, Lucien. *Combates por la historia*, p. 173; subrayado mío.

historia que implica la búsqueda y la recuperación sistemática de "lo histórico" en *todos* los nichos y niveles en los que se despliega la actividad social de una colectividad) Jean Chesneaux escribe: "La historia es una relación *activa* con el pasado. El pasado está presente en todas las esferas de la vida social. El trabajo profesional de los historiadores especializados forma parte de esta relación colectiva y contradictoria de nuestra sociedad con su pasado; *pero no es más que un aspecto particular, no siempre el más importante*, y jamás independiente del contexto social y de la ideología dominante"[7]. Al recoger aun de manera apresurada los aspectos esenciales a los que se refieren Febvre y Chesneaux por separado, nos trazamos el cuadro complejo de un *saber* en donde es posible al menos reconocer los elementos substanciales de la imaginación, la conciencia y la identidad que reclama para sí *cada grupo humano en cada momento de su evolución*, en cuanto quiere hacerse de una *historia propia*. Y toda esa riqueza no puede ser encerrada responsablemente en las determinantes de un oficio o en las estrecheces de una descripción, por más abarcantes que éstas sean. Al margen de sus diferencias, que las hay, y profundas, ambos pensadores proponen un concepto de "historia" capaz de amparar a un mismo tiempo al oficio y a la conciencia histórica, sin que uno y otra se confundan, porque reconocen que separados el uno de la otra pierden, los dos, sentido y suelo: No es una verdadera *historia* la que no se "informa" en la conciencia y la intencionalidad social que le dan *sentido*; no llega a ser jamás autoconsciente aquel "saber de sí" que no termina de darse *una* forma específica y diferenciada por medio del conocimiento calificado de su propio devenir[8].

En el pasado reciente, frente a los fracasos en que han derivado los intentos por establecer límites reconocibles y precisos entre los aspectos ontológicos, teóricos, discursivos e ideológicos de la historia, algunos pensadores han optado por una suerte de *síntesis* en donde, sin abandonar las pretensiones autonómicas de su disciplina frente a las otras formas de conocimiento y narración, sea factible reconocer lo que la historia verdaderamente *hace* y lo que verdaderamente *dice*. En este intento convergen, desde posturas distintas Jacques Rancière, Manuel Cruz o Reinhard Koselleck, junto con algunos sobrevivientes de la desbandada marxista, como Pierre Vilar o Josep Fontana. A

---

7 Chesneaux, J. *¿Hacemos tabla rasa del pasado?*, pp. 22-23; subrayado mío.

8 "La conciencia del pasado es constitutiva de la existencia histórica. El hombre no tiene realmente un pasado más que si tiene conciencia de tenerlo (...) De otro modo, los individuos y las sociedades llevan en sí un pasado que ignoran, que sufren pasivamente (...) En tanto no tienen conciencia de lo que son y de lo que fueron, no tienen acceso a la dimensión propia de la historia". Aron, R. "La filosofía de la historia", en *Dimensiones de la conciencia histórica*, p. 13.

reserva de ser tratadas posteriormente en el capítulo dedicado al "estado de la cuestión" historiográfica, es posible señalar ahora que las ideas y propuestas de estos pensadores coinciden en un punto: la historia, enmarcada en una *realidad* más o menos reconocible y recuperable, es siempre *mucho más* que una forma de conocimiento y que una forma de escritura. Así, para Rancière, la historia cumple un "triple contrato": un contrato científico, un contrato narrativo y un contrato político, con lo que se sale al paso de todas aquellas formas de hacer historia que endosan "lo político" a la sociología o se contentan con "dar a los reyes una buena muerte"[9]. A Koselleck, por su parte, le parece imprescindible incorporar en el cuerpo general de la historia una serie de categorías relativas a la temporalidad y la historicidad capaces de participar en la aprehensión y comprensión de los estados de cosas sociales –a fin de cuentas, asunto general de la historia– que escapan a las conceptualizaciones tradicionales, tal y como son los recursos semánticos e interpretativos que aportan los conceptos "contrarios", el azar, las nociones de "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativas"; todas ellas categorías adecuadas a una sugestiva reivindicación de la "historia social" frente y complementariamente a la "historia conceptual"[10]. Manuel Cruz propone a su vez una "nueva síntesis" fundada en una forma de "narratividad" capaz de reintegrar su magia, su "encantamiento" al mundo, sin renunciar a las aportaciones de la ciencia y a través de la reivindicación del sujeto como *narrador* de su propia historia y de su propia vida[11]. Contemporáneamente, aunque desde la resistencia y la marginalidad a las que las ha remitido el *badtiming* del neoliberalismo, las propuestas de Vilar y Fontana, sobre todo las del primero, se insertan en la discusión con vigor y pertinencia. *Pensarlo todo históricamente*, como lo hizo Marx en su momento, nos proporciona, según Vilar, un refugio seguro frente a la esterilidad en la que ha caído la historiografía contemporánea, hoy exageradamente fragmentaria,

---

9 Rancière, J. *Los nombres de la historia*, p. 18. De Rancière nos ocuparemos ampliamente más adelante, y en términos no muy condescendientes. Cabe señalar en su descargo que, a pesar de sus exageraciones "postnarrativistas", Rancière nos proporciona un buen punto de partida para reflexionar sobre el "estado de la cuestión" relativo a la historia y la historiografía contemporáneas, en cuanto situándose mucho más allá de la repulsa generalizada a "la contaminación política" nos propone una vigorosa "repolitización" de la historia.

10 Koselleck, Reinhardt. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Segunda Parte, Caps. 5, 8 y 9; Tercera Parte, Caps. 10 y 14.

11 Cruz, Manuel. "Narrativismo", en *Filosofía de la historia*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, V. 5, pp. 253-269.

pueril, despolitizada y reaccionaria[12]. Pero igualmente nos pone en disposición de entender a la historia como aquella ciencia cuyo objeto se constituye siempre *como* una "rica totalidad de determinaciones" en donde la "materia" y su "estudio" no se "confunden", sino se *contienen y comprenden* bajo la fórmula de una *historia total* que "resulta de la *coexistencia de los campos* y de la *interacción de los factores*, en un movimiento continuo –frecuentemente rítmico, 'coyuntural'– de relaciones cualitativas y cuantitativas" reconocidas efectivamente en *todos* los aspectos de un problema[13]. En cierto sentido las conclusiones de Vilar son muy semejantes a las de De Certeau: porque para ambos pensadores la historia implica necesariamente la construcción de *una* historia, y *hacer* historia es siempre "hacer la historia".

En el caso de dos pensadores que desde posturas distintas apelan a Marx, la convergencia no es necesariamente problemática. Lo sorprendente es que sus ideas sean parecidas a las que Maurice Marleau-Ponty sostenía hace cuarenta años en sus lecciones del *Collège de France*, también como respuesta a la necesidad de "pensarlo todo históricamente" (asumiendo este "todo" como recurso *comprensivo* para socavar el dominio de la dualidad hecho/conocimiento y apelando a la posibilidad de hacer de la historia el cuadro general de sus *divergencias* y sus *afinidades*). En contra de los pares antinómicos a los que es afecta la historia de inspiración "materialista", Marleau-Ponty afirma: "La verdadera separación debe hacerse no entre el entendimiento y la historia, o entre el espíritu y la materia, sino entre la historia como dios desconocido y la historia como medio de vida"[14]. La historia como "dios desconocido" alude aquí crítica y directamente a los intentos de encuadrarla en un esquema cerrado de "leyes" o determinaciones causales que responden rígidamente *a un solo principio, con exclusión de todos los demás*: la lucha de clases, la política, el interés económico, el interés nacional, la raza, etc. La historia como "medio de vida" se

---

12 Vilar, Pierre. *Pensar la historia*, p. 114 y ss. Fontana, Josep. *La historia después de la historia*, pp. 121-126.

13 Vilar, P. *Pensar...*, p. 32.

14 Marleau-Ponty, Maurice. "Materiales para una teoría de la historia", en *Filosofía y Lenguaje*, p. 36 y ss. Se trata de la traducción castellana de las notas para las lecciones dictadas en el *Collège de France* al inicio de 1953 y publicadas en 1968, en París, por Gallimard. Por otra parte, parece claro que el "materialismo histórico" al que se refiere Marleau-Ponty es de evidente inspiración stalineana, dogmática, endurecida, tal y como era cultivado *en ese momento*, en Francia, por los intelectuales del PCF.

refiere a una suerte de *totalidad* cuya comprensión implica la suma de todas las determinantes que garantizan la apertura y la relatividad de nuestra visión de las cosas. La oposición es evidente: la historia como "dios desconocido" siempre nos vetaría el acceso a la conciencia *crítica* del mundo y a la consideración *pensante* de nuestra propia vida. La separación, en consecuencia, tampoco es ni debe hacerse *entre* la historia como "conocimiento especializado" y la historia como "espacio de experiencias"[15]. Interpretando libremente el mensaje contenido en el epígrafe que encabeza este apartado, debemos entender a la historia como un dilatado *medio de vida* para estar en condiciones de explicar, por una parte, su *irreductibilidad* a las otras formas de saber o de narrar; por otra, el que a pesar de la reiterada declaratoria de su "fin" no haya hoy todavía ninguna figura de la cultura con qué sustituir su *necesidad* y su *presencia*; por último, el que su "nombre" siga siendo imprescindible para hablar *a un solo tiempo* de la vida presente, de la memoria y del futuro de los hombres. Porque esa historia de la que aquí se habla insistentemente no puede ser sólo la "historia de los historiadores" sino aquella amplia operación, propiamente social y colectiva, en cuyo despliegue se efectúa un *intercambio comprensivo* entre todos los órdenes de la actividad humana. Desde esta perspectiva *lo histórico* es también un invento, un producto intelectual que reclama la estructuración discursiva y la imputación de sentido con el que se recuperan e iluminan la significación y el valor de aquellos intercambios vitales que se realizan como "hechos" y que redundan en "hechos"; pero dada precisamente la condición *interactiva* que le es consustancial, el tratamiento de lo histórico debe realizarse como una nueva escenificación de la relación sujeto-objeto, y más allá, como una nueva idea de la historia en la que ésta aparece siempre "en construcción", sujeta a permanentes intercambios y bajo la figura determinante de una *praxis* que contribuye directamente a la transformación del mundo.

Los señalamientos anteriores no aspiran, en forma alguna, a presentarse como respuesta temeraria a la pregunta: ¿Qué es historia? Sin embargo, en calidad de "consideraciones marginales" propician la ocasión de *pensarla* más allá de las determinantes disciplinarias y corporativas en las que la han "secuestrado" los historiadores. Apelar en las actuales circunstancias a la noción de "totalidad" para ilustrar provisoriamente los amplios y diversificados dominios sociales en los que la historia se despliega, *se hace y se escribe*, por una parte implica la reivindicación de una visión global de la realidad en donde su

15 Vilar, P. *Pensar...*, p. 32.

aprehensión e interpretación no se definen a partir del conocimiento ya organizado y codificado en *disciplinas*[16]. Por otra, convoca a la recuperación de una actitud aprehensiva y comprehensiva *de lo real* que no se restringe a una simple función cognitiva, porque contemporáneamente apela, en acto, a una *toma de conciencia* que no se reduce al esfuerzo de explicación y que aun inscribe sus efectos en las formas en las que los hombres *viven* su presente y *preparan* su futuro[17].

II

De cara a estas afirmaciones sería preciso hacerse cargo, así fuera apresuradamente, de un "espectro" que no ha dejado de hacer sentir su presencia en todos y cada uno de los señalamientos anteriores: *la política*; una inquietante "presencia" que podemos reconocer como dimensión consustancial *a todas* las formas de la historia, pero cuya compleja relación con ésta debe ser desembarazada de muchas confusiones.

Aunque el esfuerzo actual de los historiógrafos y los publicistas se encamina hacia la negación o erradicación total y militante de toda traza de contaminación "política" en el seno de la historia *que se recupera, se escribe o se clausura*, es un hecho de todo grado insoslayable el que la historia y la política se encuentran, se relacionan, se articulan y en ocasiones se transustancializan en más de una forma concreta. Sin embargo, esto solamente puede ser entendido si se es capaz de superar la confusión que se gesta al reducir acríticamente el significado de la palabra "política" a los límites de una actividad pública particular, o a cierta clase de "compromiso" partidista. Y más allá, si eludimos los prejuicios disciplinarios y patrimonialistas que impiden el acceso a la *historia*

---

16 Sobre las nociones de "totalidad" y "totalización" me atrevo a pensar que no existe en nuestros días alguna intervención que sustituya la "clásica", debida a Georg Lukács en *Historia y consciencia de clase*, o la que "en acto" atraviesa de lado a lado el *Capital*, de Marx. Pierre Vilar ha apuntado al respecto: "*Pensarlo todo históricamente*, he aquí al marxismo. Que, luego, sea o no un 'historicismo', es (como para el humanismo) una querella verbal (...) Importa saber, según parece, que el objeto del *Capital* no era Inglaterra. Naturalmente, puesto que era el capital (...) en este sentido, toda 'auténtica historia' privada de ambición totalizante es una historia de antemano envejecida". P. Vilar, "Historia marxista, historia en construcción", en Le Goff y Nora, *Hacer la historia*, I, pp. 218-219. En una perspectiva similar puede considerarse la intervención de Hugo Zemelman en *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*, pp. 47 y 77.

17 Zemelman, Hugo. *Los horizontes..., II. Historia y necesidad de utopía*. Especialmente el capítulo "La historicidad como relación de conocimiento", pp. 108-129.

no escrita a través de la explicitación de lo que podría llamarse su *politicidad* intrínseca.

Cuando Jacques Le Goff llama la atención sobre las precauciones que deben tomarse para no confundir "ciencia histórica" y "compromiso político", pero sobre todo, cuando expone *impacientemente* la teoría del "bloque histórico" de Antonio Gramsci[18], queda claro que su idea de la política se asocia inmediatamente a la *actividad partidaria específicamente de izquierda* y, por esa vía, a la *peligrosísima* idea de la "lucha de clases"; una "vulgarización" que nada tiene que ver o nada *debería* tener que ver con la verdadera "ciencia histórica". Páginas atrás Le Goff ha hablado con cierto entusiasmo de la historia como "arma política" y aun ha considerado legítimo el que ciertos anhelos de transformación social hayan acudido en el pasado al ejemplo de la historia, por cuanto ésta no puede ser sino "una ciencia del cambio y de la explicación del cambio". Pero su entusiasmo se conjuga en el tiempo y la persona que conviene (¿gramaticalmente?) a los griegos clásicos o a los burgueses del Renacimiento, no a nuestros contemporáneos. Allá lejos, en el pasado (y en la tercera persona del plural) a la historia le es permitida una asociación circunstancial con la política en donde hay que impartir *lecciones*, en donde aquella funge como *magistra vitae*; aquí y ahora, a pesar de considerársele como ciencia "del cambio", la historia que se asocia a la política deviene en "vulgarización" y "propaganda". A la manera de Gramsci, de Guerín o Vilar, la política *contamina* sobremanera el saber histórico, lo estorba, lo deforma: como en Marx, especialmente, quien según Le Goff no produce "auténticas obras históricas sino panfletos"[19].

Le Goff es un historiógrafo profesional, famoso y serio, que se rinde irremisiblemente al *dualismo* que aqueja y limita los intentos ortodoxos para comprender la historia[20]. Pero aquí aparece como uno de los *publicistas que toman partido* negando a toda costa cualquier indicio de toma de partido. Ejemplifica, en su renuncia formal a la consideración político-ideológica de su oficio, la ideologización consustancial a la *realización* de sus tareas. Es, así, un político vergonzante que encuentra lo político en la historia a través de sus manifestaciones epifenoménicas y circunstanciales –todas ellas "ajenas" y localizadas afortunadamente en un pasado remoto– pero no en su base, en su

---

18 Le Goff, J. *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, p. 98.

19 *Ib.*, p. 94.

20 Las ideas y posiciones de Le Goff relativas a la historia y la historiografía serán ampliamente tratadas en el Capítulo 4 de este trabajo.

factura, en su escritura, en las *posiciones de discurso* desde las cuales es dable afirmar ahora mismo lo que aquélla es y lo que su cultivo *significa* para las sociedades que le dan asilo. Aunque con ello queda suficientemente claro que la historia *pura* a la que Le Goff se refiere no existe en absoluto. Tanto la historiografía que enuncia abiertamente su posición de discurso, como aquella que renuncia explícitamente a hacerlo –y que aun se esconde en el parapeto de la cientificidad y la objetividad– se inscriben involuntariamente en un régimen de producción de saber y de construcción de sentidos que se sitúan y ejecutan en el espacio de una *lucha*, de una disputa intelectual que bajo la *metáfora* de la búsqueda de la verdad justifica y afirma, critica y combate estados de cosas determinados. Ya el más elemental conocimiento e intento de comprensión del pasado implica, más que un simple "juicio de valor", una forma de *apropiación*, de identificación o de rechazo que divide en varios planos su campo de lectura y de interpretación. Y si ya el más simple juicio moral –como señala Pierre Vilar[21]– tiene implicaciones *políticas* que surgen a su vez de *luchas* concretas, la apropiación y la manipulación interpretativa del pasado adquiere connotaciones *estratégicas*. Todo esto, al parecer, Le Goff *lo ignora*, pero a su pesar existen por lo menos dos formas fundamentales de articulación entre política e historia:

a) la que se expresa voluntaria o involuntariamente en toda *posición* a favor o en contra de la transformación o la permanencia de un estado de cosas; y
b) la que se inscribe difusamente en la memoria y la conciencia, en los sentimientos colectivos de identidad y pertenencia, en ese *horizonte de expectativas* del que habla Koselleck "*para tematizar el tiempo histórico que entrelaza el pasado y el futuro de los pueblos*"[22].

La clave de la presunta *intrusión* de la política en la historia está ahí, en la historia misma y en la manera de hacerla y entenderla. Principalmente en ese lugar *estratégico* que la historia ocupa en el *conocimiento* del presente y su *proyección* hacia el futuro.

Tratando de ser o parecer políticamente aséptico Raymond Aron ha dicho: "La historia es reconstitución, *por y para los vivos*, de la vida de los muertos". Dejemos de lado todo lo demás y fijemos la fórmula "por y para los vivos". Recuerda la frase de Lucien Febvre en la que la historia "prepara el tiempo presente y ayuda a vivirlo", o la observación, considerablemente más rica de Michel de Certeau, en donde se afirma el *dominio* del presente *sobre* el pasado:

---

21 Vilar, P. *Introducción...*, p. 19.

22 Koselleck, R. *Pasado futuro...*, p. 337.

"Fundada, pues, en un rompimiento entre un pasado, que es su objeto, y un presente, que es el lugar de su práctica, la historia no cesa de encontrar al presente en su objeto y al pasado en sus prácticas. Está poseída por la extrañeza de lo que busca, e impone su ley a las regiones lejanas que conquista y cree darles la vida"[23]. En estos casos, y en todos aquellos en donde se habla de "puentes" y otras ingenierías de recuperación o de trasiego, el factor *dominante* es el presente. Son "los vivos" quienes se sitúan frente al pasado en posición *privilegiada*. De una parte, porque el presente es "el único lugar realmente existente" del binomio pasado/presente[24] (y el vivo, el único Sujeto capaz de *revivir simbólicamente* a los muertos); de otra, porque se presume que el presente constituye el "lado activo" de la relación. En este caso, el presente conserva una posición *de mando* sobre el pasado, se lo apropia, lo manipula, lo trabaja; lo usa a su favor al presentarse a sí mismo como *resultado* de una necesidad social ineluctable. Sin embargo, este privilegio, este dominio, esta actividad militante de recuperación o reconstitución no eliminan con el primer golpe a su contrario: el pasado *cuenta*, y el hoy, para perder el carácter de gratuidad o sinsentido debe explicarse en mayor o menor medida por sus antecedentes próximos o lejanos, por su *historia*. De qué manera los muertos se sobrepasan a sí mismos y sobreviven en el presente a través de la historia es un asunto que cada corriente historiográfica y que cada manifestación de la memoria colectiva resuelven de la forma que consideran adecuada. Pero puede probarse que lo que es común a todas esas formas de recuperación se manifiesta necesariamente a la manera de un *intercambio*, o de una relación interactiva: la historia, siempre desde el presente, como tiempo *vivo* que ocupa el lugar de mando, nunca deja de ser "una relación *activa* con el pasado"[25]. Encuentra al presente en su objeto cuando escudriñando lo pasado reconoce en él el germen de prácticas, eventos e instituciones que ordenan y dan curso a la vida pública y privada o que hoy mismo son escenario de sus convulsiones. Igualmente, reconoce el pasado en su práctica cuando bajo una forma espontánea o memoriosa, técnica o discursiva, se lo *apropia*. "Toda visión global de la historia –escribe Josep Fontana– constituye una genealogía del presente. Selecciona y ordena los hechos del pasado de forma que conduzcan su secuencia hasta dar

---

23 De Certeau, M. *La escritura de la historia*, p. 52.

24 Cruz, M. *Filosofía de la historia*, p. 19.

25 Chesneaux, Jean. *¿Hacemos...?*, p. 22.

cuenta de la configuración del presente, casi siempre con el fin, consciente o no, de justificarla"[26].

Hasta aquí, y solamente detrás de la metáfora de "los vivos y los muertos" se ha podido mantener a cierta distancia a la política; o ha podido *disimularse* su presencia bajo una forma genérica y neutral: "los vivos" "el presente". Pero cuando E. H. Carr escribe: "Hacer que el hombre pueda comprender la sociedad del pasado e *incrementar su dominio* de la sociedad del presente, tal es la doble función de la historia", introduce una importante y definitiva modificación en la consideración de la relación de interacción entre el pasado y el presente; comprender la sociedad del pasado para incrementar el *dominio* sobre la sociedad del presente debe entenderse en su sentido fuerte: dominar, en el presente, implica participar en un *juego de fuerzas* en donde la historia aparece como factor de justificación o de rechazo, de apología o crítica social:

> Mientras por parte de los poderosos la historia ha sido empleada de forma sistemática como uno de los instrumentos de mayor eficacia para crear la condiciones ideológico-culturales que facilitan el mantenimiento de las relaciones de dominación, para los oprimidos y perseguidos –"que los hay" se siente a veces la tentación de añadir– el pasado ha servido como memoria de su identidad y como fuerza emotiva que mantiene vivas sus aspiraciones de emancipación. Para ellos, "ayudar a vivir" es sinónimo de "resistir", "sobrevivir" o quizá, por no abandonar todavía la anacrónica jerga, "luchar"[27].

Si las sociedades realmente existentes del pasado y el presente fueran un todo homogéneo y no diferenciado (si verdaderamente no hubiera oprimidos y opresores, marginados y poderosos, aunque "los hay"), aquella *dialéctica* en la que el presente, el pasado y el futuro se entrelazan para producir la idea del devenir y de la historia podría reducirse al esquema de la simple *temporalidad*. La historia sería el "modo" temporal o cronológico de la existencia de lo social-humano y la historiografía la sanción rigurosa del orden cuasi-natural de sus "estadios". Pero no es así. La fragmentación y el conflicto *definen* lo social, la política y la guerra son las "técnicas" bajo las cuales el conflicto crece o se hace manejable; la historia *de y para los vivos* es en este sentido, un sentido todavía restringido, el testimonio de los buenos y los malos oficios de la política y la guerra en *favor del dominio* de un sector discreto de "*los vivos*". Pero bajo otra lectura, más amplia, adquiere las características de un programa de equilibrio o de revolución. A partir de aquí, en donde ya no opera adecuadamente la fábula de los vivos y los muertos –*porque lo nuevo todavía no es sino "proyecto"*– el

---

26 Fontana, J. *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, p. 9.

27 Cruz, M. *Filosofía...*, pp. 22-23.

intercambio que sirve de base al entramado histórico debe considerar seriamente la inclusión del futuro; ya que el futuro es lo que permite comprender finalmente algunos de los aspectos fundamentales de la relación de la historia y la política. Entendida en un sentido amplio y sin prejuicios, la política es mucho más que el "compromiso partidario"; es un componente *orgánico* del conocimiento y la comprensión de lo social –de sus procesos y sus transformaciones– que apela a *la dimensión de lo posible* y, por lo tanto, a lo *proyectable* en un imaginario especializado o colectivo. En otras palabras, la política es el conjunto de acciones y procesos que "traducen" a operaciones *programáticas* las aspiraciones sociales de los hombres; aspiraciones que éstos consideran legítimas y que, sin su inclusión en un programa animado por la expectativa de su *posibilidad*, permanecerían casi fijas en un amplio y difuso "horizonte de expectativas" cargadas de utopismo. En este sentido, asumida como conocimiento y dispositivo programático, la política no es una ciencia como la física o la sociología –aunque implica un capítulo analítico e interpretativo que pretende desarrollarse rigurosamente– sino una "perspectiva", un encuadre que se deja atravesar por las fuerzas sociales en *pugna*, en donde el saber histórico-social se sobredetermina como *programa* político de conservación o de transformación social. Vista de esta forma, la historia ya no es solamente la reconstrucción racional, objetiva y rigurosa de "los hechos que verdaderamente sucedieron", porque se presenta precisamente como *política*, como factor determinante para *la prefiguración y la construcción de lo posible*[28].

> ...el presente no necesita del pasado sino en relación con el porvenir. No se trata únicamente de "vivir el presente" mejor, como se contentaba Lucien Febvre, sino de cambiarlo (o de defenderlo). La memoria colectiva, la apelación a la historia actúan en última instancia respecto al futuro. La relación dialéctica entre pasado y futuro, hecha a la vez de continuidad y de ruptura, de cohesión y de lucha, es la trama misma de la historia[29].

Abundando sobre este asunto Pierre Vilar, en referencia al título del famoso libro en el que el comandante Fidel Castro recoge su primera experiencia revolucionaria y su defensa judicial: *La historia me absolverá* –y de acuerdo con el derrotero que tomaron los hechos concretos de la historia contemporánea de Cuba–, ilustra una de las formas esenciales en las que la historia y la política convergen y tendencialmente se transustancializan: "Frente a un sistema sociopolítico ya absurdo, la rebelión se presentaba como "necesaria", y por lo tanto

28 Vilar, P. *Iniciación...*, p. 20.

29 Chesneaux. *¿Hacemos...?*, p. 23.

como necesariamente *victoriosa* a más o menos largo plazo. Con ello el problema se plantea en los términos de la posibilidad *de una previsión inteligente de los hechos a partir de un análisis correcto de sus factores...*[30].

Concebida de esa forma, la política está irremisiblemente ligada con la historia, en los mismos términos en que ésta se ve obligada a sobredeterminar sus sentidos al servicio eventual de la primera. *No hay nada que esconder en ello.* Por el contrario, hay que entender que el pasado es también "una zona violentamente disputada" y uno de los *objetivos* de las luchas políticas e ideológicas con cuyo tejido esencial se construye la historia. Pero sólo para aceptar, correlativamente, que el *otro* –y eventualmente el principal– *motivo político* de la historia es el futuro; que ésta se *hace* en el presente y busca en el pasado las señas que identifican a los vivos con sus muertos, pero solamente para proyectar su espectro y su ejemplo en el futuro mediante la factura de un *programa* social de conservación o resistencia, de afirmación o lucha.

> Me objetaréis –concluye Vilar– que la historia así entendida es el mecanismo de los hechos sociales, no sólo pasados, sino presentes y futuros, lo que en materia de conocimientos constituye el tema de la sociología, y en materia de acción, el tema de la política. Pero ¿qué otra cosa se propone la historia que no sea, en el mejor de los casos, edificar una *sociología del pasado*, y de forma frecuente –durante mucho tiempo la más frecuente–, *reconstruir una política*? En ambos casos está claro que la materia de la historia es la misma que la que tratan los sociólogos, y la que manejan los políticos...[31].

30 Vilar, P. *Iniciación...*, p. 19.

31 *Ib.*, p. 20.

1.2 Razón histórica. Una aproximación

Hay muchas formas de sabiduría.
Y todas son necesarias al mundo.

M. Yourcenar

Lo hasta aquí expuesto dispone como punto de partida crítico para toda indagación sobre el carácter, el estatuto y los "usos" de la historia, la afirmación (ésta sí, temeraria) de que estamos frente a una "esfera de la existencia" de cuya presencia y complejidad no han podido hacerse cargo –más que parcial y episódicamente– los esfuerzos que se verifican al interior de las *formaciones racionales* realmente existentes (incluidas aquellas que dan cabida a la historia *escrita y a su teoría*). Y que, como efecto de esa incapacidad, la historia ha buscado infructuosamente su "razón" ahí en donde no le es posible encontrarla (en la ciencia, el arte, la narratividad). La crisis de la historia puede asociarse parcialmente a ese fracaso. Pero éste, igualmente justifica la necesidad de una "crítica de la razón histórica" capaz de dar cuenta de sus determinantes esenciales[32].

La expresión "razón histórica", como objeto implicado directamente en una "*crítica*", pertenece con todo derecho a Wilhelm Dilthey, quien en el curso de su larga vida intelectual se propuso y llevó a cabo –bajo el patronato de Kant y el patrocinio de un hegelianismo revisado– un vasto programa de reconstrucción y fundamentación gnoseológica, lógica y metodológica de las entonces llamadas "ciencias del espíritu". "El propio Dilthey designó esta tarea de fundamentación filosófica de las 'ciencias del mundo histórico-social', según él definió más de una vez las ciencias del espíritu, con el nombre de 'crítica de la razón histórica', en explícita referencia a Kant"[33]. Sin embargo, la referencia a Kant no cubre por completo el vasto esfuerzo realizado en el curso de aquella

---

[32] No se cuenta entre los objetivos de este ensayo la realización de esta magna tarea, la cual requeriría de una y varias obras sucesivas y del concurso no de uno sino de muchos participantes. En todo caso, aquí se señala y subraya la necesidad de discutir la noción de "razón histórica" y se trabaja modestamente en torno de algunos de sus temas y problemas principales, pero nada más.

[33] Lessing, H-U. "Wilhelm Dilthey: El programa de una crítica de la razón histórica"; Introducción a Wilhelm Dilthey. *Crítica de la razón histórica*. Edición de Hans-Ulrich Lessing, p. 19.

dilatada empresa filosófica, aunque ilustra su sentido y objetivo fundamental. Dilthey enfrenta el problema de dotar con una base filosófica *bien fundada* al conjunto de disciplinas que tradicionalmente se hacen cargo de los hombres y sus obras, del mundo social-humano y sus transformaciones. Sus motivos son lo suficientemente poderosos como los que obligaron a Kant, en su momento, a establecer los postulados emblemáticos de las tres esferas en las que a su entender se despliega la existencia: el saber, el hacer, la expresión; y de las tres formas de "la razón" que en cada caso les corresponde: la razón pura, la razón práctica y la razón simbólica. Exactamente un siglo más tarde –ni más ni menos al final del llamado "siglo de la historia"– Dilthey comprende que las esferas en las que Kant y sus herederos encierran la existencia no contemplan la configuración *total* del mundo en el que ellas mismas se realizan, y que aun omiten de su consideración el imprescindible *aliento* que anima la cultura y las obras humanas. Entiende que las ciencias de la naturaleza, a pesar de su impresionante desarrollo, han revelado reiteradamente su impertinencia cuando se hacen cargo de los hombres, y postula, por fin, que aquellos y su mundo sólo podrán ser cabalmente *comprendidos* desde el seno de un conjunto de disciplinas o de ciencias *que apunten a la esencialidad y al substrato de lo humano*: al *Espíritu* que radica en el ser, el hacer y el sentir de cada uno de los hombres todos y que se *manifiesta* en el conjunto de su pensamiento y de sus obras. La realización de este programa de investigación y fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu implica como punto de partida la "crítica" antropológica y psicológica de la *espiritualidad*. Pero, y aun antes, reclama la realización de una "crítica filosófica" de *la historicidad*: es decir, de aquella dimensión de la existencia que en cada caso define y *conforma los modos concretos de la espiritualidad*, que la estructura y la dota con todos sus sentidos. A partir del reconocimiento de que la *racionalidad* de lo espiritual se enuncia y comprende como "historia" y como *devenir forjador de cultura*, el programa diltheyano se redefine en los términos de una "crítica de la razón histórica".

> El conocimiento de la realidad histórico-social se lleva a cabo en las ciencias particulares del espíritu. Pero éstas requieren una conciencia de la relación de sus verdades con la realidad de la que son contenidos parciales, así como también con las demás verdades que, lo mismo que ellas, han sido abstraídas de esa realidad, y sólo una conciencia semejante puede proporcionar plena claridad a sus conceptos y evidencia completa a sus propósitos. De estas premisas se desprende la tarea de elaborar una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu [...] *La resolución de esta tarea podría denominarse crítica de la razón histórica, es decir, de la facultad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creadas por él*[34].

[34] Dilthey, W. *Crítica de la razón histórica*, p. 84; ver también, pp. 38, 80 y 81; subrayado mío.

El uso que a lo largo de estas páginas se va a dar a la expresión "razón histórica" es quizá menos preciso. De una parte, porque aquella "razón" no aparecerá solamente como el *objeto* de una "crítica" fundamentadora, dado que también será abordada como uno de los *objetivos de la ofensiva* posmoderna en contra de la historia y de los relatos de emancipación. De otra, porque nuestra noción fungirá como elemento implícito y explícito para la caracterización reflexiva de la *crisis* que aqueja a la historia, en tanto aquélla pueda explicarse como *consecuencia de la crisis de la razón histórica*. Bajo este par de usos complementarios su abordaje no es menos político e ideológico que gnoseológico, y su tratamiento implica una consideración *totalizante* de la historia en donde la "razón histórica" no aparece exclusivamente como fundamento teórico de un saber especializado, por más amplio y abarcante que éste sea, sino como elemento *estructural* de un pensar, un hacer y un sentir contemporáneamente solidarios.

Es suficientemente claro que el uso de la noción de "razón histórica" es problemático en más de un sentido, pero ofrece ciertas ventajas y alternativas de cara a los cuestionamientos que tradicionalmente han enfrentado, con poco éxito, los pensadores que toman a su cargo "definir" la historia sin el instrumental teórico adecuado. Igualmente, puede ser un recurso novedoso frente a los tropiezos que sufren quienes no saben, como los viejos iluministas y los nuevos positivistas, cómo y en dónde acomodar una *realidad*, una actividad y un discurso que no cuadran con ninguna de las materias o disciplinas que les son enciclopédicamente familiares, y que en consecuencia hace saltar en pedazos cualquier intento de *acomodar* a la historia en los esquemas teóricos y metodológicos que no le corresponden. Por último, parece ser un motivo fuerte para rescatarla del olvido, el que la noción de "razón histórica" nos permita el emplazamiento de una *buena* manera de encarar los problemas que implica la homonimia de la palabra "historia"[35].

Señalados estos antecedentes, se dará aquí el nombre de "razón histórica" a esa "facultad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y a la historia creadas por él", pero considerando como *materia, forma y efectos* de esa "facultad" un *horizonte de aprehensión y expresión cognoscitiva* bajo cuyas determinaciones lingüísticas y gnoseológicas se elaboran, cobran sentido, presencia e influencia social el total de las intervenciones que tienen por *objeto* el mundo social-humano y sus cambios. En otras palabras, se reconocerá bajo la

[35] Sobre la cuestión la historia y sus "nombres", entendida aquélla como resumen general de sus problemas mayores y menores, se discutirá en el Capítulo 3. "El fetichismo de la historiografía (y su secreto)".

denominación sintética de "razón histórica" tanto esa facultad abstracta de la que habla Dilthey como el complejo *práctico* de emplazamientos, categorías y nociones bajo las cuales se aprehende y expresa la *especificidad* del "mundo histórico". En la inteligencia de que tales categorías y nociones se producen en el nivel más básico de la *significación* a partir de la articulación de una "perspectiva de aprehensión" y una "estructuración de mensajes" (cuyo perfil gnoseológico y expresivo es en principio *inasimilable e irreductible* a otras formas de significación, tal y como la científica o la literaria) que operan efectivamente como *fundamento* del conjunto de las posiciones, prácticas y elaboraciones discursivas desde las cuales es posible recuperar, concebir, pensar y discutir acerca del mundo social-humano en términos de pasado, de devenir, de cambio, de transformación compleja y de *futuro*; en una palabra, en *términos de historia.*

Es posible, no sin cierta violencia interpretativa, reconocer en el desarrollo de las ideas que Jacques Rancière expone en *Los nombres de la historia* algunos de los elementos que aparecen aquí como funciones y partes constitutivas de la "razón histórica". Principalmente en los lugares en los que Rancière pondera las bases teórico-discursivas que obran en favor de la especificidad e irreductibilidad de la historia frente a otras formas de saber o de narrar: "La era de la historia –escribe– ha sido aquella en que los historiadores han inventado un dispositivo conceptual y narrativo apropiado para neutralizar el exceso de palabra, pero también para dominar la pulsión de muerte inherente a la creencia erudita en la historia. La era de la historia, de Michelet a Braudel, ha sido aquella en la que los historiadores han podido reescribir la escena de la muerte del rey en el equilibrio del relato y la ciencia"[36]. Aunque la alusión explícita a una suerte de "razón histórica" se ilustra de manera más completa en su noción de "poética del saber":

> Tal estudio [sobre el estatuto particular de la historia] tiene que ver con aquello que elegí denominar *poética del saber*: estudio del conjunto de los procedimientos literarios por medio de los cuales un discurso se sustrae a la literatura, se da un estatuto de ciencia y lo significa. La poética del saber se interesa por las reglas según las cuales un saber se escribe y se lee, se constituye como un género de discurso específico. Trata de definir el modo de verdad al cual se consagra, no de imponerle normas, de validar o invalidar su pretensión científica. Sin duda concierne muy especialmente a las llamadas ciencias humanas o sociales que, desde hace dos siglos, intentan, con diversas fortunas, ganar su lugar en el concierto de las verdaderas ciencias, [y] alejar la sospecha interminable de pertenecer aún a las obras de la literatura o de la política[37].

36 Rancière, J. *Los nombres...*, p. 55.

37 *Ib.*, p. 17.

Este dispositivo "conceptual y narrativo", que "equilibra" pero igualmente "equidista" a la historia frente a la ciencia y el relato literario contiene y expresa, por lo menos tendencialmente, algunos de los aspectos determinantes de lo que hemos llamado aquí "razón histórica". Sólo que Rancière prefiere darle el nombre *a la mode* narrativista de "poética del saber", exagerando el peso de los "procedimientos literarios" de la historia y alejando la posibilidad de una "reconciliación" completa con sus nombres, en la que debería incluirse la "historia no escrita" y su "conciencia", aspectos que las propuestas dominadas por la impronta gnoseológica ortodoxa, tanto como las propuestas narrativistas del momento, se resisten a tomar en cuenta. En cierto modo, podemos considerar incompletas estas alusiones indirectas a la razón histórica por cuanto *separan* artificialmente sus capítulos aprehensivo y expresivo, exagerando el peso del segundo o ignorando por completo la necesidad ingente del primero[38].

Si nos es permitido –y para completar lo que a nuestro juicio Rancière deja inconcluso– podría ilustrarse nuestra idea de la razón histórica como la fusión en acto y desplegada de "la historia y su concepto"; o, si se quiere, como la articulación efectiva, contemporánea y solidaria, de la *actividad aprehensivo/conceptiva* y de la *expresión conceptual* adecuadas o privativas de y para la recuperación y el tratamiento discursivo de la historia, lo histórico y la historicidad: en donde la *historia* son los hechos, lo *histórico* es la construcción o el "montaje" de una práctica enunciativo-cognoscitiva especial y diferenciada y la *historicidad* es la conciencia de que esos hechos, merced precisamente a su particular montaje cognoscitivo e interpretativo, *forman parte* de lo que anteriormente se *ha sido*, de lo que se es hoy y de lo que se *espera ser* para mañana[39].

La razón histórica no es, entonces, una u otra de las manifestaciones particulares y concretas del conocimiento histórico, sino su condición de posibilidad. Es, así, una construcción teórica, propiamente instrumental, que no es legítimo substancializar como Sujeto, Objeto o "estructura". Se trata, sin

---

38 Es posible entender la limitación teórica de quienes se acercan a la razón histórica desde la gnoseología o la narratividad a partir de las propias limitaciones que presentan las dos formas básicas de la gnoseología tradicional: la limitación idealista-racionalista y la limitación materialista-empirista. De ambas nos ocuparemos críticamente en el capítulo siguiente, en ocasión de nuestra exposición de las aportaciones de Marx relativas a la historia y la razón histórica.

39 La noción de "historicidad" merece una investigación propia que no vamos a emprender aquí. Sin embargo, debemos considerarla provisionalmente como una suerte de "dimensión", si cabe el término, en la que al situarse los hechos, su estudio y su conciencia, adquieren un carácter

embargo, de un *concepto* en donde forzamos la estancia y la co-presencia de las determinantes aprehensivas y expresivas de las actividades y prácticas diversificadas en las que se capta, enuncia y asume la realidad como *historia*, exclusivamente para efectos de caracterización y análisis.

La razón histórica es menos una serie de enunciados y juicios *acerca* de la historia, su objetividad o su verdad, que un conjunto complejo y contradictorio de "principios y reglas" discursivas, de *posiciones* desde las cuales es dable que aquellos enunciados y juicios adquieran un estatuto y un sentido histórico y gnoseológico preciso. En la mayoría de los casos, la razón histórica participa en la construcción de aquellos emplazamientos teórico-metodológicos *ortodoxos* que permiten aprehender y explicar "los hechos" –en su objetividad y su verdad– en términos de *evento, de monumento o de pasado*. En otros casos, es posible reconocer su impronta a través de los enunciados básicos desde los cuales se explica la realidad social-humana como *proceso* –ora material, ora espiritual– o en donde la *fusión* del pasado y el presente permiten el acceso al "sentido" de la historia, a su explicitación y a su conciencia. De manera que es posible afirmar que todas y cada una de las *ideas* o "concepciones de la historia" que se inscriben en el cuerpo general de la discusión y del saber, consciente o inconscientemente comportan su "razón histórica", y, por lo tanto, que todos y cada uno de sus productos y subproductos (las *historias*) así como las dimensiones plurales de la *conciencia histórica*, representan y responden al modo particular en el que se asume y proyecta discursivamente aquella racionalidad fundamental. Tales posiciones y concepciones sobre el mundo histórico y sobre el estatuto y el carácter de la disciplina que lo explica (siempre en menor o mayor medida expresadas al interior de diversas "filosofías", formando parte de una determinada *weltanschaung* y de una *praxis* social) no son necesariamente "simulacros" –aunque pueden expresarse en formas sumamente abstractas– sino

---

y un sentido histórico determinado. Para Henri Lefebvre, para Gadamer o Paul Ricoeur, con algunos matices diferenciales –porque su dicho parte de posiciones muy distintas–, la historicidad sería lo que revela el "fin de la historia", esto es, la operación intelectual que permite, a través de su superación, *captar lo histórico como historia*, abriendo el paso a su apropiación cognoscitiva. Para Charles Morazé la historicidad es algo más difuso: "Hay que buscar más allá de la geopolítica, del comercio, las artes y la ciencia misma *lo que justifica la oscura certeza de los hombres de que son sólo uno*, transportados como se ven por el enorme flujo del progreso que los especifica oponiéndolos. Se siente que esta solidaridad está vinculada con la existencia implícita, que cada cual experimenta en sí, de cierta función común a todos. *Vamos a llamar a esa función historicidad*". Ver Ricoeur, P. "Historia de la filosofía e historicidad", en *Historia y verdad*, pp. 60-72; Lefebvre, Henri. *La violencia y el fin de la historia*, p. 108; Morazé, Ch. *La logique de l'histoire*, Paris, Galimard, 1967; citado por Le Goff, *op. cit.*, p. 22.

"posturas" que apelan a las formas expresivas de la racionalidad que en cada caso le son contemporáneas y que se verifican *prácticamente* como productos teóricos y discursivos. Se trata de intervenciones con autor, fecha y remitente que se expresan en libros, artículos, cátedras o conferencias *cuyo tema general* es la historia, y que inciden a veces de manera profunda en las formas bajo las cuales los hombres de una sociedad conciben y expresan su propia realidad presente, pasada y futura en clave histórica. No existe hasta ahora un *Tractatus crítico de la razón histórica*, pero toda historia que se hace, se escribe o se dice apela siempre a *su* razón.

Así caracterizada –y aun cuando casi todo lo que se puede afirmar de la razón histórica la asocia a una forma específica y diferenciada del *saber y del decir*– su función no se agota en la fundamentación y estructuración de actividades exclusivamente cognitivas o circunscritas a una función enunciativa. La historia, como se ha podido colegir a lo largo de esta intervención, no sólo es *distinta* a la ciencia y a la literatura, es siempre *mucho* más que ciencia y literatura.

> Aunque quizá fuera mejor decir que la historia es la que no se deja reducir a la ciencia [...]. La historia no cabe en la ciencia porque es un *referente ontológico excesivo*, en el que hay individuos, clases, instituciones (iglesias, escuelas, ejércitos, gobiernos, partidos), fuerzas sociales, etnias, sectas..., todo ello en movimiento y en interrelación[40].

Es justamente ese *exceso ontológico*, esa profusión y explosión del Ser que reconocemos como "historia" lo que nos impone la búsqueda y el establecimiento de las determinantes de *otra* racionalidad –cabe a lo *histórico*– que no se deja encuadrar en ningún intento limitativo o sucedáneo. Se trata de una empresa colectiva que en el curso de los años y desde muy distintos emplazamientos *ha tratado de introducir cierto orden aprehensivo y comprensivo en el seno de una realidad ontológica excedida*, frente a la que han fracasado reiteradamente los intentos de reducirla a objeto de ciencia o de relato literario. Un esfuerzo colectivo, digo, que en el curso de los años y como resultado de muchos ensayos teóricos y escriturísticos de muy diversa hondura, calidad y talla, ha hecho a la historia que se estudia y se escribe medianamente capaz de *resistir* a la ciencia y la literatura. Y que aun ha logrado *sacar de su propia competencia significativa* algunas de sus determinantes básicas. Al resultado necesariamente abigarrado, incompleto y difuso de ese esfuerzo es a lo que damos aquí el nombre sintético de "razón histórica" (aunque Ricoeur o White lo llamen "elementos para una construcción de sentido", Rancière lo exprese

---

40 Cruz, Manuel. *Filosofía*..., p. 149; subrayados míos.

como "poética del saber" y Koselleck lo recupere a través del ejercicio de dilucidación de "una semántica de los tiempos históricos").

Si todo lo anterior es por lo menos tendencialmente cierto; esto es, si realmente *ha sido necesaria al mundo* una "forma de la razón" verdaderamente capaz de hacerse cargo de la historia, la empresa diltheyana y la de todos los autores que a lo largo de casi cinco siglos han pugnado por el establecimiento de un espacio teórico-discursivo privativo de la historia no era del todo descabellada, aunque quizá haya sido mal planteada y peor resuelta. Según el profesor alemán, el "mundo histórico" requiere para ser verdaderamente *comprendido* de herramientas lógicas, conceptuales y metodológicas capaces de aprehender esencialmente su propio y particular significado; ni las ciencias de la naturaleza ni las determinantes del relato literario proporcionan los modelos pertinentes (mucho menos la racionalidad, la objetividad, la verdad y la expresividad pertinentes) y si, por el contrario, han distraído y desviado el esfuerzo ("mutilado" dice Dilthey) mal encaminando a la historia hacia la grotesca imitación o arrinconándola en la insubstancialidad. Aunque esto no sería lo más importante. Del *fracaso* cientificista y narrativista de la historia paradójicamente surge la posibilidad de proponer y fundamentar la impostergable *ampliación* del espectro kantiano con la inclusión de una "cuarta esfera" de la Razón que no es propiamente científica, que no es práctico-moral y que tampoco es expresiva, porque es *histórica*. De esta forma, la crítica específicamente diltheyana de la razón histórica, como ya ha sido señalado antes por Aron, es o debe ser considerada "una crítica histórica de la razón". Y la causa de sus limitaciones y deficiencias no debe buscarse en el desarrollo efectivo de sus aspectos "histórico-críticos" sino acaso en su "psicologismo", en cierta deficiencia de su instrumental teórico y, sobre todo, en el exceso de confianza con el que Dilthey se sitúa en una posición de discurso ella misma en crisis: el idealismo alemán en su versión *historicista*. Pero del fracaso particular de Dilthey no puede deducirse la descalificación sumaria de cualquier intento anterior o posterior *en el mismo sentido*.

Es posible que la incapacidad que manifiestan actualmente las ciencias sociales –incluida la historia– para comprender la crisis general, tanto como su propia crisis, tenga su origen y explicación en el hecho de que su propia constitución como discurso diferenciado adolece de una limitación y de una deformación estructural: su suelo nutricio, que no es otro que la propia razón histórica primitiva, se ha formado y se ha desarrollado como racionalidad *subordinada o subsidiaria*, siendo tradicionalmente incapaz de generar "principios" como los de las ciencias naturales, supuestamente sólidos, originales y tendencialmente exentos de ambigüedad. Aunque quizá el

problema mayor de la "crítica" tradicional de la razón histórica estribe en su consideración de la historia como "cuarta" esfera de la existencia y de ella misma como "cuarta" forma de la razón. Porque desde Hegel y Marx sabemos que la existencia y la razón son indiscernibles; que la historia es una *totalidad y que todo es historia*[41].

41 No es posible hacerse cargo en este espacio de todo lo que implica la intervención de Marx y las consecuencias que para la historia comporta. Sin embargo, en el Capítulo 2 de este trabajo se hace alusión a las aportaciones de Marx en favor de la razón histórica, en ocasión al señalamiento de los límites histórico-gnoseológicos que a los positivistas y a los idealistas no les ha sido dado superar.

1.3 Breve apunte sobre la reconstrucción y la crisis de la razón histórica

Al margen del marxismo –pensamiento crítico y revolucionario que apela a la historia y a lo histórico como la expresión epónima de la razón– es hasta finales del siglo XIX, con raíz quizá en los trabajos de Droysen, pero sobre todo a partir de la filosofía de Dilthey, que los temas y problemas relativos a las transformaciones naturales y sociales (asociados a las promisorias posibilidades *comprensivas* de las renovadas "ciencias del espíritu") cobran una vigencia inusitada. A través de versiones como las del propio Dilthey y Croce, de corte neohegeliano, a partir de la intervención de autores que revisan el kantismo, como Rickert o Windelband, o en posiciones que pretenden una *síntesis crítica* como la que inicia Max Weber, los problemas relativos a lo *histórico* y a su reconstrucción racional parecen recobrar relevancia teórica y ocupan y preocupan nuevamente a historiadores y filósofos. Al margen muchas veces de sus objetivos explícitos, o de sus resultados y consecuencias teóricas, el grueso de estas discusiones conservan, aun bajo otros nombres, uno o varios capítulos dedicados exclusivamente a la "razón histórica", noción encuadrada comúnmente en el "problema" de la fundamentación lógica, metodológica y expresiva de las "ciencias del espíritu". La disputa principal, como hemos visto, se verifica entre los autores que apuestan por la emergencia y necesaria fundamentación de una *nueva* forma de racionalidad, propia y adecuada a la "vida del espíritu", y entre quienes proponen el sostenimiento, revisado y refuncionalizado por las escuelas neokantianas, de las tres "razones" *a la Kant*, como ámbito *racional* lo suficientemente dilatado y comprehensivo para incluir en él todo lo que sobre los hombres y su mundo pueda afirmarse y discutirse. Huelga decir que de momento, con Weber, vence la segunda posición, bajo el argumento de que la "escuela histórica" peca de espiritualista, irracionalista y metafísica, mientras el desarrollo *posible* de la "razón práctica" (cuyo desarrollo real es apenas un esbozo) ofrece *todas* las posibilidades explicativas y comprensivas que las ciencias culturales, incluida la historia, le pueden demandar *legítimamente* a la razón[42].

---

[42] Weber, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*; y *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. En el artículo "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" de 1913, se puede leer: "Tanto la sociología como la historia realizan interpretaciones de índole ante

Sin embargo, algunos hechos (en gran medida externos y ajenos a la discusión que se lleva a cabo al interior del ámbito de la teoría, pero como inequívoco signo *de los tiempos*) confirman y refuerzan la tendencia a considerar a la historia y lo histórico como una dimensión explicativa *de la que ya no se puede prescindir*. El primero de estos hechos, de carácter social, es la aparición y la presión que las masas ejercen sobre el entramado político-social heredado de la lucha contra el Segundo Imperio napoleónico y la consolidación de nuevos estados nacionales. Los fuertes golpes con los que los obreros y campesinos llaman a la puerta de la modernidad –*que los ha excluido* de su "promesa de felicidad" y del progreso– ponen en el tapete de la discusión el sentido y los límites del proyecto burgués de transformación y dominio social. La historia, invocada como motivo y pauta de la *permanencia* por los autores conservadores, es pensada por los socialistas y los anarquistas como justificación y guía para la revolución. Lo que vuelve a probar que el aliento vital de la historia es la política, pero que sin el conocimiento, las "lecciones" y la perspectiva que aquélla proporciona a quien *la hace suya*, ninguno de los grupos en pugna estará en condiciones de emplazar un discurso consistente sobre la necesidad de conservar o transformar el mundo. Un segundo hecho que "empuja" al pensamiento hacia la historia –esta vez, de manera indirecta– es la sucesión de crisis cíclicas que envuelven y sacuden el quehacer científico a fines del siglo XIX y principios del XX, especialmente en el campo de la física y las disciplinas científicas *de punta*. Hasta entonces el camino de las ciencias era el camino del desarrollo continuo, del progreso. Pero entre Maxwell y Einstein, entre Frege y Göedel, las cosas se precipitan. Esa luz, esa certidumbre que todavía el ilustrado descubre detrás "de la venda que una vez cubrió sus ojos", cede el paso a la incertidumbre y las medias verdades, y obliga a los científicos a reflexionar profundamente sobre el carácter transitorio, cambiante y eventualmente caduco de su saber. Mientras el evolucionismo, *versión fetichizada del progreso*, se desfonda en un esquema discontinuo, confeccionado a base de rupturas, vacíos, retrocesos.

Corresponde a los propios científicos habilitados como epistemólogos heterodoxos llamar la atención sobre la nueva condición de *crisis* en las ciencias; y a pensadores como Kraus y Spengler hacer el recuento de todos los escombros que ha producido "Occidente" en su caída. En qué proporción esta *crisis* de las

---

todo "pragmática", a partir de nexos racionalmente comprensibles de la acción". Con lo que se ilustra el aserto de que para Weber, tratándose de la sociología o de la historia, el desarrollo *explicativo* y *comprensivo* de la "razón práctica" resuelve el problema, metafísico, de una razón histórica.

ciencias abona en favor de una visión histórica de las cosas no es, por ahora, asunto nuestro, sino en la medida en que al estado crítico que presenta el saber pueden asociarse una serie de respuestas e intervenciones que llegan a poner en seria duda los alcances y las facultades de la racionalidad científico-técnica y hacen obligada la búsqueda de nuevas rutas hacia la razón –o hacia su abandono definitivo–. Husserl y Heidegger construyen su propuesta sobre tales ruinas, llevando significativamente al primer plano el tema *de la temporalidad*: substancia de la historia misma.

Ante la quiebra del primer modelo "absoluto" de cientificidad y ya más seguras de sí mismas, algunas corrientes historiográficas antipositivistas se fortalecen y salen a la escena. Es el tiempo de la historia como *re-creación*, de Collinwood, o la *historia-problema* de Febvre y Bloch. Es el tiempo de la revisión crítica de los "principios" o fundamentos sobre los que puede edificarse racionalmente un saber propiamente histórico-social, ya para entonces no tan firmemente afianzado en la visión y las categorías de las ciencias naturales sino apuntalado, precisamente, en la idea de su propia autonomía y especificidad. Se trata, como todo parece indicarlo, de un firme propósito y un enérgico proceso de *reconstrucción teórica* que sin ser esencialmente nuevo trata de actualizar el papel de la razón histórica como pauta y determinación estructural –tendencialmente autosuficiente– de los modos en los que el nuevo siglo deberá asumir y entender su ser social, convulso y cambiante.

Actualmente la constitución y las funciones que asume la "razón histórica" presentan una consistencia paradójica y contradictoria. Por un lado, hoy es posible afirmar, con algunas restricciones, que cierta actitud *permeada* por la *conciencia de la historicidad* es un aspecto que por lo menos tendencialmente incluyen en sus cuestionarios y sus respuestas la mayoría de las intervenciones científicas y filosóficas que circulan y se consumen socialmente: "Afortunadamente –escriben Toulmin y Goodfiel celebrando el actual encuentro de la ciencia y la historia–, los antiguos temores de que sólo sea inteligible un orden fijo de la naturaleza han resultado carecer de fundamento. Por el contrario, los conceptos evolucionistas nos permiten comprender el mundo de manera más completa. Aunque el desarrollo de las ideas científicas es, como todo otro desarrollo, un proceso de cambio continuo que nunca puede ser completado absolutamente, de ese mismo hecho podemos extraer fuerza intelectual"[43].

---

43 "Con la concesión de Heisenberg –escriben Toulmin y Goodfield–, la física teórica está, finalmente, llegando a un acuerdo con las visiones históricas de Vico. Como éste sostenía, la certeza absoluta de los sistemas matemáticos deriva del hecho de que son creaciones nuestras: 'Los conocemos perfectamente porque nosotros los hemos hecho'. Éste es el complemento de la observación de Heisenberg". Toulmin, S. y Goodfield J. *El descubrimiento del tiempo*, p. 266.

Asimismo, ante los problemas de credibilidad y legitimidad que enfrentan el grueso de las prácticas especializadas (particularmente el discurso tecnológico, asociado a las mil y una formas en las que se verifica la evidente destrucción del planeta y su gente) se busca –en lo que constituye un auténtico "boom" de la historia y la novela histórica, o en la afectada afición por *novelar* la historia– un refugio en el que se procure asilo a la "nostalgia", en apariencia el modo específicamente *posmoderno* de la conciencia histórica[44]. Junto con este movimiento estetizante, también emerge el relevo apologético de una "historia verdadera" que selecciona, recorta y "ordena" del pasado aquellos eventos –algunos de ellos ya bicentenarios– que "prueban" que *el presente* es el resultado natural e ineluctable de "la Historia". Se busca en el pasado –como siempre, desde que hay historia– una justificación del actual estado de cosas y paralelamente un motivo, un hilván, que permita la rearticulación de un pensamiento abiertamente *afirmativo* y descaradamente *autoritario*. La historia que se cultiva en los circuitos especializados, a despecho de sus pretensiones científicas, vuelve a ser un asunto eminentemente político, pero ahora profundamente *conservador*. Entre Françoise Furet y los neo-nazis, con la "nostalgia estetizante" cara a Heidegger, inscrita en la idea de una *posthistoria*, nos enfrentamos a la misma apuesta: no hay más mundo que éste, que es "el mejor de los mundos posibles". *Su* historia así lo enseña, así lo prueba...

Pero, del otro lado, con un solo gesto la sociedad actual condena al fracaso y al ridículo el esfuerzo de la razón histórica para reconstruirse, para ponerse a la altura de las circunstancias. Como un evidente rasgo de agotamiento y con la cuestionable convicción de que *lo factible* es *lo dado*, la *debilidad* posmoderna asume el peso de su herencia rindiendo culto al anti-imaginativo ejercicio epigonal –que es una forma de no *hacerse cargo de la historia*–. Contemporáneamente, las ideas relativas al "fin de la historia" y todas aquellas que se cobijan bajo la enunciación propagandística del "triunfo de Occidente", abrazan abiertamente el partido de la *desmemoria*, pugnan por el descrédito y la cancelación de las formas supervivientes de la *historia no escrita* y votan por la *reescritura* de una historia ahora sí "científica" ayuna de toda perspectiva

---

[44] Jameson, Frederic. *El posmodernismo*, p. 47; Jameson se refiere principalmente a "*la mode rétro*", "nueva e hipnótica moda estética [que] nace como síntoma sofisticado de la liquidación de la historicidad, [de] la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la historia de un modo activo...". De la misma forma puede entenderse y calificarse un fenómeno tan nuevo como sorpresivo: la consolidación de una "industria cultural" histórica que explota a su favor la recuperación y la manipulación de la nostalgia colectiva, cuyo referente único es una mítica "edad de oro" social representada por "lo mejor" de nuestro cine o nuestras letras; tal y como procede la empresa cultural llamada Clío.

programática y emancipatoria. Como lo muestra claramente el "estado de la cuestión" historiográfica, se quiere una "nueva historia" que se caracterice esencialmente por su *renuncia a la memoria y a la razón histórica*: "Desde el primer día –espeta Paul Veyne a nombre de todos los 'nuevos historiadores'– la historia de los historiadores se define contra la función social de los recuerdos históricos y se plantea como perteneciente a un ideal de verdad y a un interés de mera curiosidad".

Como consecuencia de esta *ofensiva* en contra de la historia y la razón histórica, entre algunos autores posmodernos persiste la sospecha de que ya ahora es demasiado tarde. De que aquel esfuerzo reconstructivo camina hacia el fracaso. Hace trescientos cincuenta años, y al interior de otra crisis, los "principios racionales" sobre los que se edificó la sociedad moderna fueron diseñados, discutidos y propuestos desde el seno de la razón científico-técnica y probados satisfactoriamente en el curso del dominio y del "progreso" burgués. Hoy, esos viejos principios ya no son funcionales, o si se quiere, se revelan insuficientes para servir de base –o de coartada– a los procesos emergentes e irruptivos mediante los cuales la sociedad, en la crisis, se trata de dar a sí misma identidad. Frente a la evidente insuficiencia de la razón científica, devenida sinrazón tecnológica, la refuncionalización de la razón histórica (siempre subdesarrollada, pero ya achacosa) presenta un cuadro lastimoso. Tanto el contexto social como la situación que priva al interior de la actividad teórica imponen condiciones sumamente problemáticas a todo intento de reordenación. La crisis interna del discurso teórico, enmarcada en la crisis general, dificulta y pospone indefinidamente el emplazamiento de nuevos "principios"; y se deja *cínicamente* a la razón a la deriva en el umbral de la barbarie, entre la pseudorracionalidad tecnocrática y la crasa irracionalidad de una industria cultural cada día más autónoma y autoadministrada.

Es preciso subrayar que la actual crisis de la razón histórica se ubica en la confluencia, en el enclave que conforman los capítulos epistemológico y político del tránsito a la posmodernidad. En el plexo problemático que se gesta con la articulación de la crisis estructural del capitalismo *histórico* y la crisis particular que aqueja en todos los órdenes al discurso teórico-filosófico de la modernidad. En consecuencia, la crisis de la historia (entendida como *crisis* de sus facultades aprehensivas y reflexivas y como *crisis* de sus posibilidades programáticas) debe ser asumida como factor y expresión de los límites a los que han arribado tanto el esfuerzo *programático* de la modernidad como el conjunto de prácticas que el capitalismo histórico había probado con éxito en el curso de su consolidación y en el ejercicio de su hegemonía mundial. Y que efectuado y prácticamente *concluido* ese proceso, el capitalismo de aliento

neoliberal enfrenta ahora la necesidad de procurarse un nuevo *programa de transformación* y *dominio social* cuya factura requiere del rechazo o la destrucción de todos los "ídolos del foro" de la modernidad, de *aquella vieja y ya ahora inútil "escalera"* racional y programática que le ha permitido a lo largo de los últimos cuatrocientos años encaramarse sobre todo y sobre todos.

Con este siniestro cuadro como fondo, se afirma en *tono escatológico* que la confianza en las posibilidades comprensivas de la razón histórica –y de ésta en sí misma– eran infundadas, excesivas; que sus limitaciones no son perplejidad adolescente sino achaques seniles y que la historia, ese pretendido "refugio tangible", esa última gran coartada de la modernidad, es una opción dramáticamente empobrecida. *"Qu'importe des lors l'histoire!"*, puede decir Cioran a nombre de todos los que apelan al "fin de la historia", si "*elle n'est pas le siège de l'etre, en elle est l'absence, le non de toute chose, la rupture du vivant avec lui-même...*"[45].

---

45 Cioran, Emil. *Histoire et utopie*, p. 149; en traducción *libre* Cioran afirma: "¡Qué importa ya la historia! Ella no es el asiento del ser, de ella es la ausencia, el *no* de cada cosa, la ruptura de lo vivo consigo mismo..."

2. HISTORIA Y CIENCIA. RELACIÓN DE AGRAVIOS EN TRAMA HISTORIOGRÁFICA

Las ciencias son obra de la reflexión y de las luces naturales del hombre. El Canciller Bacon tiene, pues, razón en decir en su admirable obra De dignitate et augmento scientiarum, *que la historia del mundo, sin la historia de los sabios, es la estatua de Polifemo sin el ojo.*

D'Alambert

Las relaciones entre la historia y la ciencia nunca fueron buenas. De una parte, porque generalmente se piensa que jamás ha sido aceptable ni satisfactoria la conformación y la fundamentación de los "principios racionales" que rigen el saber histórico. De otra, porque se presume que su quehacer, sus métodos o sus procedimientos indagativos y expresivos *contrastan* negativamente con el programa de investigación que cumple rigurosamente el complejo científico *paradigmático* que le ha sido en cada caso contemporáneo[1]. Esta condición supuestamente *deficitaria* le ha procurado a la historia un tratamiento desigual y una consideración profundamente despectiva a lo largo del tiempo. Esta consideración, a su vez, ha provocado graves estragos al interior del *corpus* y la *sabiduría* histórica y ha producido la condición concomitante de que el esfuerzo de historiar se efectúe tradicionalmente en el seno de una constante o recurrente *crisis*[2]. Excepto quizá para la historia que se cultivó en el

[1] La afirmación se prueba, sobre todo, si se compara el vacilante desarrollo de la historia con el curso propiamente *ejemplar* de aquellas disciplinas, ellas sí "sólidamente elaboradas", que a lo largo del tiempo han dotado al discurso y al quehacer científico de sus paradigmas, sus emblemas o sus señas de identidad. Tal y como pudieron serlo en su momento la física o las matemáticas y como lo es hoy –que ya no hay *ciencia*– la "lógica" informacional.

[2] "La ciencia histórica conoció hace medio siglo un impulso prodigioso: renovación, enriquecimiento de técnicas y métodos, horizontes y dominios. Pero al entablar con las sociedades globales relaciones más intensas que nunca, la historia profesional, científica, *pasa por una profunda crisis*. El saber de la historia está más sacudido cuanto más aumentó su poder". Le Goff, J. *Pensar la historia*, p. 26.

Renacimiento y que llevó durante algunos años el apelativo de "perfecta", su condición *teórica* ha sido siempre motivo de *queja* por parte de los historiadores y de disgusto por parte de los científicos. Es conocido el desprecio con el que un Pascal, un Malebranche o un D'Alambert se dirigieron a la historia; como el continuo lamento que por ello identifica a los historiadores. En el mundo contemporáneo, ya a la vista del nuevo milenio, las cosas no han cambiado significativamente, y aún hoy mismo hay quienes reclaman una visión *iluminada y racional* para esa magnífica pero irreflexiva estatua de Polifemo.

No es el objetivo de este apartado la reseña pormenorizada de las relaciones infelices que a lo largo de *todo* su desarrollo han sostenido la historia y las ciencias, sino el análisis de aquellos momentos o períodos en los que aquella relación se verifica bajo las determinaciones de la *perplejidad* o como *crisis* que habitualmente pone en entredicho las facultades y potencialidades del saber histórico; y solamente porque dicha revisión puede proporcionarnos algunos antecedentes sobre lo que hoy sucede.

2.1 HISTORIA, CIENCIA Y POLÍTICA EN EL ORIGEN DE LAS DOS CIUDADES

I

Considerando exclusivamente las cosas desde el lugar y la alta dignidad que en aquel tiempo se asignaba a sí misma la única ciencia propiamente dicha: la *filosofía*, el mundo antiguo miró a la historia por encima del hombro, o, cuando eventualmente recurrió a ella, nunca fue más allá del uso meramente instrumental de sus resultados positivos. De acuerdo con esto y a la vista de que los griegos y los romanos solamente consideraban científico el conocimiento de *principios, causas, potencialidades, facultades y esencias* (la forma, el número, la idea, la substancia), la historia, considerada como una indagación masivamente *empírica* resuelta discursivamente en fragmentos de oratoria o escritura edificante, pasó a ser parte menor del equipamiento o el material *retórico* en cuanto éste era ya parte menor de la gestión política. Muy lejos del examen y la explicación de las causas, de la generación y las consecuencias del cambio social (asunto de cuyo tratamiento meramente abstracto ya se hacía cargo la *Política*), y completamente ajena a la pregunta que interroga por el sentido del devenir (tema de la física y las ciencias de la naturaleza), aun como análisis y exposición de "las causas y motivos" de las guerras y sucesos "interesantes" (Herodoto) o en cuanto esfuerzo por "enterarse de la verdad de lo sucedido y [de la verdad] de las cosas que alguna otra vez hayan de ser iguales o semejantes según la ley de los sucesos humanos" (Tucídides), a la historia le quedan muy pocas *esencias* o "primeras causas" de las que pueda hacerse cargo. El mismo Aristóteles, quien en algún lugar de la *Retórica* deplora el limitado oficio estilístico de Herodoto[3], sentencia en la *Poética*: "Por eso la poesía es más filosófica que la historia y tiene un carácter más elevado que ella, ya que la poesía cuenta sobre todo lo general, la historia, lo particular"[4]. Para subrayar con esto el carácter menor o meramente *técnico* del discurso histórico, por cuanto la primera mienta lo

---

[3] Aristóteles. *Retórica*, 1409-1426; citado por I. Düring, *Aristóteles*, p. 248.

[4] Aristóteles. *Poética*, 9, 1451b; en *Obras*, p. 1125. La expresión completa dice así: "En efecto, el historiador y el poeta no difieren por el hecho de escribir sus narraciones uno en verso y otro en prosa –se podía haber traducido a verso la obra de Herodoto y no sería menos historia

verosímil o lo necesario mientras la segunda enuncia exclusivamente "lo que ha hecho Alcibíades o lo que le sucedió". Si ello nos parece ahora injusto, la propia génesis del relato histórico y los modos en los que se cultiva podrían dar en principio la razón al *estagirita*.

En sus inicios, "historiar" –y el término dialectal jónico ιστορειν así parece indicarlo– significa indagar, averiguar, explorar, describir, y se asocia con dos tipos de actividad: la guerra y los viajes. Se mira u observa al enemigo, su potencial bélico, su disposición sobre el terreno, sus movimientos; se explora el campo propicio para la batalla: el "historiador" es entonces un auxiliar del polemarco. En la paz, por su parte, se propician los viajes y la empresa colonizadora; entonces se observa, se explora, se describe lo ignoto, lo lejano o lo recientemente conquistado para la civilización. Y el relato, siempre gratificante para el que quiere saber y para el que quiere enterarse, se hilvana con prodigios y mitos, con geografía y etnología descriptivas, con sucesos y ejemplos dignos de mención. Esta condición híbrida de la primera historia se acentúa cuando por intermediación de los logógrafos se incluye en el relato el perfil psicológico o el talante ético de los protagonistas reconocibles: a partir de entonces la historia se ocupa primordialmente de los sucesos humanos. Hecateo y Herodoto, cuyas obras constituyen un buen ejemplo de todo esto, apelan sin embargo a la verdad de su dicho e introducen caracteres diferenciales respecto de la logografía o la descripción etnogeográfica "sin más"[5]. Pero no alcanzan la dignidad que a la verdadera ciencia imputan los filósofos; y los supuestos defectos y límites de la historia, ya evidentes en los primeros historiógrafos, se

por estar en verso que en prosa–; antes se distinguen en que uno cuenta los sucesos que realmente han acaecido y el otro los que podían suceder. Por eso la poesía es más filosófica que la historia y tiene un carácter más elevado que ella, ya que la poesía cuenta sobre todo lo general, la historia, lo particular". Esta distinción que ampara lo "superior" o más elevado porque apela a la generalidad, frente a lo particular que cultiva la historia, ha sido un expediente al que continuamente se recurre en cuanto quiere descalificarse la cientificidad de la historia. Volveremos necesariamente sobre ello.

[5] Hecateo de Mileto declara en el prólogo de sus *Genealogías*, aunque no se ciña rigurosamente a ello: "escribo sólo lo que considero verdadero"; mientras Herodoto, con mucha más circunspección afirma: "La publicación que Herodoto de Turios va a presentar de su historia se dirige principalmente a que no llegue a desvanecerse con el tiempo la memoria de los hechos públicos de los hombres, ni menos a oscurecer las grandes y maravillosas hazañas, así de los griegos como de los bárbaros". Herodoto, *Los nueve libros de la historia*, en *Historiadores griegos*, p. 539.

acentúan a partir de la publicación de la obra de Tucídides[6]. Todavía contaminada masivamente por la logografía, el mito y la descripción geográfica o pintoresca en Hecateo, la historia aspira a la condición de ciencia y a la verdad de su dicho por el buen oficio de Herodoto y el aún más decantado esfuerzo de Tucídides; pero después de un inicio fulgurante, la historia ingresa en un período de marginalidad y subordinación creciente a partir de Platón. Ya el escaso interés que suscita entre los atenienses la obra de Herodoto indica un cambio de actitud y un desplazamiento que será explícito en cuanto la Academia, primero, y el Liceo después, renuncien al cultivo de todo saber que no se fundamente y exprese a través del razonamiento matemático o en la actividad conceptualizante o "por principios". Y mientras Tucídices apela a la "verdad" de su dicho subrayando el hecho de que ha sido construida celosamente sobre la "verdad" de los hechos que él mismo constata o prueba a través del riguroso análisis crítico de sus fuentes (lo que indudablemente constituye una actitud para nosotros "científica"), los griegos voltean la vista hacia la geometría, la matemática y la física teórica, buscando a través de ellas la esencia inmutable de las cosas. De esta forma, queda atrás lo que de "histórica" pudo haber tenido la indagación de los pensadores presocráticos preocupados por el devenir del orden cósmico y remitido el conocimiento histórico propiamente dicho a los márgenes de la gestión política, la que día a día, desde los aciagos tiempos de la derrota ateniense frente a Esparta, muestra con la más prístina evidencia su inevitable e irreversible corrupción.

Sin embargo, el discurso de la primera historia puede no ser *científico* –en los términos en los que la filosofía sí lo es– pero de ninguna forma y bajo ninguna circunstancia puede considerarse indigno o prescindible. Por lo contrario, es posible afirmar que su nacimiento y su cultivo se asocian con lo

---

6 "[Tucídides] no llegó a considerar el conflicto entre los atenienses y espartanos en un contexto más amplio, ignoró los cambios económicos y sociales que habían sido sus condiciones primarias, y trató la naturaleza humana de manera demasiado estrecha, como si fuera algo totalmente fijo, que moldea el curso de la historia sin ser a su vez moldeada. En resumen, con Tucídides la historia humana se separa completamente de la historia de la naturaleza. Se pierde el anterior sentido de un desarrollo histórico continuo y que continúa, que vincula el estado presente de la sociedad con una existencia prehistórica primitiva". Toumlin y Goodfield, *El descubrimiento del tiempo*, p. 39. No hay que perder de vista que Toumlin deplora el hecho de que la ciencia griega, y no solamente la historia, se separe del paradigma físico y el planteamiento dialéctico que animó a la ciencia presocrática. De ahí su condena, a través de Tucídides, a ese abandono.

más urgente y dramático de la vida *en la ciudad*. Al margen de que el desarrollo y el cuerpo de su propia *Historia* desdigan en alguna medida sus propósitos, Herodoto sintetiza en unas cuantas líneas la rigurosa necesidad *política* que marca el nacimiento mismo del discurso histórico.

> La publicación que Herodoto de Turios va a presentar de su historia se dirige a que no llegue a desvanecerse con el tiempo la memoria de los hechos públicos de los hombres, ni menos a oscurecer las grandes y maravillosas hazañas realizadas, así de los griegos como de los bárbaros. Con este objeto refiere una infinidad de sucesos varios e interesantes y expone las causas y motivos de las guerras que se hicieron mutuamente los unos a los otros[7].

Sin abrir aquí un expediente de interpretación en sí exhaustivo, es posible recuperar algunos de los aspectos centrales de la primera historia y de su encuadramiento consustancialmente político. En primer lugar Herodoto se fija un objetivo: impedir, mediante su escritura y publicación, que la memoria, dimensión de lo real deleznable *en el tiempo*, llegue a desvanecerse. La historia se constituye así como una manifestación escrita y duradera, como una forma de recuperación de lo que ya pasó y que no puede ser dejado a la memoria simple, a los recuerdos, porque desaparecería. Su forma escriturística sustituye prácticamente a la memoria, pero, y además, le agrega un valor nuevo: permite su inserción en el futuro; "...el empeño tiene un fin más profundo: gracias al discurso histórico, el pasado, conservando siempre su carácter propio, no es únicamente lo anterior; de alguna manera se hace actual y todo conocimiento que el por-venir pueda tener de ello es como una re-presentación, una re-actualización"[8]. Más allá de las consecuencias que la visión histórica comporta frente al mito y la epopeya –y que obran en favor de la existencia de una temporalidad propiamente humana y sensible–, la conservación histórica de los hechos inscribe en su uso y su lectura un segundo objetivo: la posibilidad de construir el presente como "determinado" mediante la afirmación del pasado como pasado "antecedente". La identidad *sublimada* que une e identifica al mítico legislador Teseo con los atenienses actuales cede *racionalmente* su lugar a una identidad *concreta*, representada en las "grandes y maravillosas hazañas" verdaderas a través de las cuales la generación inmediatamente anterior de "griegos históricos" rechazó a los persas. Y lo "maravilloso" o lo excepcional de los hechos y hazañas referidos, aquello que merece y justifica su recuperación, adquiere la estatura del prójimo, del semejante, del *ciudadano* a quien tocó en buena o mala suerte actuar como *estratega* o como *hoplita* y de cuyos actos –*a la*

---

7 Herodoto. *Los nueve libros...*, p. 539.

8 Chatelet, F. *El nacimiento de la historia*, p. 27.

manera de lo heroico pero en escala humana– dependió en un momento dado y temporalmente referido el peligro de la esclavitud o la garantía de la libertad. Con ello, al guardar históricamente la memoria de aquellas hazañas se las dota con un nuevo significado, *con un valor que se manifiesta y usa como ejemplo*. El espíritu, la presencia de ánimo que más allá de las inevitables debilidades humanas conduce a los griegos y a sus jefes a la victoria final, *debe* permear la Historia, trascenderla y aun participar en la forja de la identidad y la conciencia griega del presente. El relato, por tanto, no puede abandonarse a lo anecdótico o a lo edificante. Deberá referir "las causas y motivos" de la contienda, de su desarrollo y de su *inevitable* desenlace.

A este respecto la *Historia* de Herodoto no es propiamente ejemplar, lo que no mengua el alcance que discursiva e históricamente significa su aportación: Primero, el ensayo de una forma eminentemente *reflexiva* de escritura que implica un punto de quiebra en la percepción y uso de la temporalidad; segundo, la factura de un *documento* en el que se fijan los momentos emblemáticos de la forja de una expresión arcaica de identidad y conciencia nacional; tercero, la construcción de un *testimonio* que da cuenta y razón de la superioridad de una forma de organización social y política frente a otra que a la sazón le es antagónica.

François Chatelet –y junto con él un importante número de autores– ha demostrado que el apremio que empuja a los antiguos griegos a la escritura de una primitiva 'ιστοριη comporta un incuestionable carácter político. "El peligro corrido por la ciudad exigía una reflexión, y esa reflexión toma la forma de una historia, es decir, de un discurso que subraya el alcance efectivo de los gestos humanos realizados en el devenir profano"[9]. Retengamos esto: la necesidad de la historia comporta la propuesta de una *reflexión* que subraya, destaca y contextualiza socialmente el "alcance efectivo" de los actos humanos en el mundo sensible-profano, porque de ellos, de esos actos, depende la subsistencia de "un mundo", el griego, que a través del desarrollo de las guerras médicas y su desenlace ha mostrado no su superioridad moral o racial, sino su superioridad política. Y el marco, pero también la medida de ese alcance, de su efectividad o su fracaso, es la ciudad. La ciudad como espacio práctico de vida e intercambio, sí, pero igualmente la ciudad como *idea de la ciudad*: como *scène/mise en scène* en la que se realizan cotidianamente una experiencia política diferenciada y un horizonte *cultural* en el que se entrelazan una memoria y una identidad también diferenciadas. "Si el hombre se ha hecho historiador es

[9] *Ib.*, p. 80.

porque no ha podido prescindir –por su mismo devenir y el contenido efectivo de su existencia en un momento dado de ese devenir– de comprenderse a sí mismo como ser histórico"[10]. Pero para los griegos, comprenderse como ser "histórico" pasa primero por el comprenderse como ser "político", porque es *la polis*, con todo lo que ella significa, el índice de su identidad y de su diferencia y la *cifra de su propia escala humana*. Sin embargo, esa politicidad y la noción de pertenencia que produce no son espontáneas: su detonante *reflexivo* es la crisis que dentro del mundo griego provoca y desencadena la amenaza persa –y que más tarde, cuando la amenaza transite hacia el seno de la misma Hélade, se resolverá en una vigorosa y casi siempre desencantada reflexión, ahora sí, *politológica*; mientras su primera recapitulación *discursiva* se constituye como historia. En ambos casos se trata de una novedad propiamente *irruptiva*, que aun como balbuceo ya cubre las determinantes aprehensivas y expresivas de una realidad sensible-profana *en devenir*. Realidad inédita que *el mito*, con su encuadre cíclico, con su dimensión intemporal y heroica, no llegará jamás a comprender.

Menos de cincuenta años más tarde, el mundo griego entrará en una crisis de la que no podrá ya reponerse. En esas circunstancias y en contraste con el alejamiento que sufre la historia con respecto de la ciencia natural, la práctica política y militar requerirán con creciente demanda del material empírico acopiado por los historiadores: ya como recurso testimonial, ya como ejemplo. A este respecto la figura del propio Tucídides, el polemarco destituido a raíz de su derrota en Anfípolis al inicio de la Guerra del Peloponeso, cobra especial relevancia al asociar –mediante una metodología historiográfica pulida y rigurosa– los hechos de armas que él mismo presencia y sufre con el contenido explícito de los discursos y arengas que presumiblemente los preceden. A las virtudes generales que de suyo la historia ya comporta, se suma ahora la función edificante del *ejemplo*, desgranado en la transcripción de casi cuarenta discursos y arengas insertos en su *Historia*.

Tomado como modelo por la posteridad y expuesto al desgaste que se deriva del abuso y uso acrítico, el relato que sustituye a la primera historia descuida gravemente el equilibrio que la objetividad reclama, y deriva hacia las tentaciones "retórica", "ética" o "política" que la crítica contemporánea reconoce en la historiografía postsocrática y romana[11]. Las nuevas funciones del relato histórico, la descriptiva y la ejemplar, la *apodíctica* y la *pragmática*[12], ilustran los

---

10 *Ib.*, p. 16.

11 Carbonell, Ch-O. *La historiografía*, p. 22.

12 *Ib.*, p. 24.

límites que durante la Antigüedad no les será dado franquear a los historiadores, quienes todavía siglos más tarde terminan apelando igualmente a una "naturaleza humana" inmutable, como Tito Livio, o haciéndose cargo exclusivamente de los hechos "más excelentes por su honestidad, o los más notables por su infamia"[13], como Tácito.

Frente a ello, en apariencia es más fructífero y cercano a la dignidad de la "verdadera ciencia" el cultivo erudito de dos actividades intelectuales –una propiamente historiográfica, la otra reflexiva– cuyos resultados se incluyen eventualmente en el corpus científico, filosófico y politológico de los maestros pensadores de la Antigüedad griega y en la mejor filosofía helenística y latina: nos referimos a la recuperación histórico-filosófica de las ideas y del pensamiento precedente y a cierta "filosofía de la historia" asociada a la comparación y el juicio que sobre la *condición* y el *ser* pasado y presente del mundo conocido emitieron generalmente los filósofos.

Presente ya en Platón, aunque exasperantemente dispersa, esta recuperación histórica y reflexiva de los autores y las filosofías precedentes adquiere consistencia modélica en el libro I de la *Metafísica* de Aristóteles[14]. Se conserva con mayor o menor fortuna durante los períodos alejandrino y romano y se incluye, más como recurso propedéutico o propiamente heurístico –y menos como recurso específicamente histórico–, en una buena parte de la tradición filosófica medieval. No la hace precisamente científica su vecindad con la filosofía, sin embargo, conforma una auténtica y original "reconstrucción racional" de la historia del conocimiento antiguo; y desde el orto del mundo medieval contribuye significativamente a la conservación y transmisión de un estimable y a veces sorprendente bagaje cognoscitivo.

En su caso, la segunda actividad parece ser parte constitutiva del espíritu griego, y aun cuando no se desarrolla de manera autónoma, constituye el telón de fondo sobre el que se proyecta la propia idea helénica del mundo[15]. No hay a este respecto abundantes intervenciones o materiales específicos. La idea de una "filosofía de la historia" antigua es la respuesta *contemporánea* a la localización y

---

13 Cornelio Tácito, *Los Anales, Ab excessu divi Augusti*, L. III, Capítulo 65; citado por Wagner, *La ciencia de la historia*, pp. 41-42.

14 Aristóteles, *Metafísica*, L. I, p. 18.

15 Chatelet, F. *El nacimiento...*, p. 225; *Una historia de la razón. Conversaciones con Emil Noël*, pp. 24-37; A. Alegre Gorri. "El mundo griego: tiempo e historia", en *Filosofía de la historia*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, V. 5, pp. 21-32.

al seguimiento de cierta perspectiva, de cierta *mirada* que se asocia al modo concreto en el que los antiguos se hacen cargo del pasado, a medio camino entre el *mitos* y el *logos*[16].

II

Pero si la historia –así fuera por boca y oficio de nuestros contemporáneos– podía reclamar en la Antigüedad un modesto lugar en el concierto del saber científico, a todo lo largo de la Edad Media la misma pretensión es excesiva. No por el hecho de una absoluta desaparición del "espíritu historiador" o del oficio de historiar, cosa que no sucede de manera alguna, sino en función del completo sometimiento del espíritu y del discurso científico a las matrices teológicas en las que entonces se concibe, describe y glosa el mundo.

Artífice de una novísima y propiamente revolucionaria concepción del *tiempo*, el pensamiento cristiano opera una revisión y un abandono casi completo de la dimensión *humana* de la historia cultivada por la Antigüedad clásica. Y traslada al ámbito teológico, y por lo tanto, metafísico, toda consideración sobre la realidad del universo, el cambio o el devenir. El mundo, y junto con él los hombres, no son sino escenario, manifestación y medios de la acción divina, la que a través de ellos despliega o realiza su profecía o su mensaje. De esta forma cada acto humano o cada suceso con cierta importancia o consecuencias conservan una significación trascendente cuyo sentido *verdadero* queda asociado indisolublemente al "plan" que Dios, desde la eternidad, ha trazado de antemano para el siglo. Ya en conjunto, el pensamiento cristiano relativo a la historia presenta una consistencia paradójica, en donde el despliegue de una racionalidad vencida por el dogma interioriza la contradicción que representa la "cronologización" y la temporalización de los hechos *humanos* frente a la "eternidad" e intemporalidad de los hechos que

16 Las ideas de una "historia de la filosofía" y una "filosofía de la historia" son la versión contemporánea de dos actividades intelectuales que en el mundo griego se manifiestan apenas como esbozo, como programa de investigación instrumental al servicio de la verdadera ciencia. En esas condiciones, no es posible asignarles el rendimiento teórico que no tienen, pero tampoco buscan. Como se ha dicho, la ciencia griega postsocrática apela a lo absoluto, a lo manifiestamente intemporal. El saber histórico, más cerca de la idea presocrática del devenir, de la mutabilidad y el cambio físico, no alcanza a resolver ningún problema de carácter teórico, porque la tarea del historiador es la de un testigo cuyo oficio empírico se expresa como "opinión"; autorizada sí, pero opinión al fin.

atañen a lo divino o sus designios. A pesar de la importancia que el cristianismo otorga a ciertos sucesos rigurosamente fechados en función de su trascendencia *histórica* (el propio nacimiento de la predicación de Jesús se fija de manera histórico-cronológica a través de enunciados como "Hubo en los días de Herodes, rey de Judea..." o "Y en el año quince del imperio de Tiberio César, siendo gobernador de Judea Poncio Pilato...") existe, derivada de su impronta providencial y apocalíptica, una separación y posteriormente un abandono completo del sentido tradicional del devenir y de la continuidad histórica[17]. Y por sobre aquella incipiente historización se impone una creciente apelación por lo profético y lo irracional que termina por desplazar de la idea cristiana del mundo todo rastro de espíritu científico; lo que tiene lugar en cuanto se afirman, en términos masivamente *escatológicos*, la noción de un "juicio final" y la formulación primitiva de la idea del "fin de la historia" representada por la inauguración en el "reino de los cielos" de una Nueva Jerusalén. Stephen Toulmin y June Goodfield ven así este fenómeno de sublimación histórica:

> Pero nuevamente esta Nueva Jerusalén era una profecía, no una predicción: una cuestión de fe, no de razón... Esta actitud ante la historia era completamente extraña a la tradición filosófica griega. Y cuanto más llegó a depender el mensaje cristiano de profecías, portentos, revelaciones, tanto más difícil fue para el cristianismo coexistir con los elementos racionalistas de la ciencia y la filosofía griegas[18].

Es decir, conforme más dependieran de su encuadramiento con las profecías o más claramente representasen el sentido y los fines de la Revelación, los "hechos" historiados perderían su carácter mundano y racional para inscribirse en un relato que bajo ninguna circunstancia se reputaría ya como científico; aun a pesar de lo afirmado por un prologuista medieval: "¿Qué otra cosa es el Evangelio sino historia?"[19].

Téngase en cuenta que para ninguno de los casos anteriores –la Antigüedad greco-romana y la Edad Media– se afirma la inexistencia o la desaparición de la historia o del esfuerzo más o menos sistemático por conocer los hechos "interesantes" del pasado próximo o remoto. Y que tampoco se discute la evidente utilidad que reporta el historiar en condiciones realmente adversas, ni se cuestiona radicalmente la calidad, profundidad y dominio disciplinario que alcanzaron un Polibio, un Suetonio o un Josefo, un Eusebio o un Agustín. Se

---

17 Toulmin, S. *El descubrimiento...*, p. 56.

18 *Ib.*, p. 57.

19 Texto anónimo citado por Wagner, *La ciencia de la historia*, p. 67.

trata de subrayar el hecho de que la historia –aun cuando su cultivo llegue a ser considerado *cosa seria*– no figura significativamente en el cuadro general del saber que se reputa como científico, y que, con base en ello, las preguntas que interrogan por el estatuto *epistemológico* de la historia *no llegan siquiera a formularse.* El *magisterio* que según Cicerón debe reconocérsele a la historia, se resuelve exclusivamente en el ejemplo y no apela ni a la veracidad ni a la consistencia de la afirmación o del hecho que le sirven en cada caso de modelo, quedando del todo preso en el discurso moral y edificante. Mientras la *historicidad* que reclaman para sí los hechos fundacionales de la religión judeo-cristiana –y que la disponen y presentan como una religión "de historiadores" (Marc Bloch)– queda sujeta a la impronta providencial y a la limitante de que su verdad no sea *producida* sino *revelada*; y ciñe el esfuerzo cognoscitivo a pautas y criterios dogmáticos o teológicos que eximen al historiador de toda indagación independiente y a la historia misma de toda liga con la actividad científica propiamente dicha (Actividad solamente cultivada entonces por esa "izquierda aristotélica" judía, árabe o cristiana, que a pesar de Roma o del Islam, de la marginalidad o la clandestinidad conservará, junto con el saber históricamente acumulado, el proceder indagativo y los cuestionamientos que no se resuelven con el dogma)[20].

III

Como se afirma reiterativamente, los casi mil años que transcurren entre la muerte de Aristóteles y el fin del Imperio carolingio no son parcos en cuanto a producción historiográfica se refiere. Podría acaso afirmarse lo contrario si comparamos la prolijidad romana y cristiana primitiva con la decadencia del género que se aprecia durante toda la baja Edad Media. Sin embargo, su condición deficitaria se refiere menos a la cantidad y a las cualidades técnicas de los numerosísimos *anales, memoriales, historias, genealogías, crónicas, comentarios, vidas, cánones y actas* que hacia el siglo XII pueblan las bibliotecas de los monasterios[21], que a la *autoridad e independencia* teórica o cognoscitiva

---

20 El carácter y los alcances de este trabajo no nos hacen posible indagar, acaso mínimamente, el vastísimo horizonte científico y cultural que se asocia a la expansión del Islam y a la subsistencia del pensamiento helénico a través de la "izquierda aristotélica" a la que se refiere Ernst Bloch, motivo por el cual se omite aquí la historiografía árabe, que tiene en la obra de Ibn Jaldùn su representante máximo y que, más allá, contiene sus sorpresas...

21 Carbonell, Ch-O. *La historiografía...*, pp. 47-59.

que en y por sí mismas no comportan, y que van a buscar –con más o menos éxito– en la moral, en las Escrituras, en la vastísima obra de los teólogos-padres de la Iglesia católica.

La Antigüedad construyó su noción de conocimiento histórico sobre bases firmes pero limitadas: el testimonio directo de los protagonistas y participantes en aquellas "maravillosas y grandes hazañas" que son objeto de memoración. Y aun cuando el discurso se salpimienta con informaciones, prodigios, discursos y anécdotas de diverso tipo y densidad cognoscitiva, todo lo que no proviene de fuentes testimoniales –hasta un segundo o tercer grado– se maneja con cierta precaución o con franco recelo. Éste no es aun para su tiempo un proceder científico; sin embargo, como actitud inquisitiva, reflexiva y crítica, logra producir un sedimento discursivo debidamente fundado y mejor autorizado para construir sobre él, cuando su tiempo llegue, una verdadera ciencia. Como sabemos, esto no sucede. La acumulación de testimonios y posteriormente de documentos son condición necesaria pero de ninguna manera suficiente para construir una ciencia como la filosofía manda; y la historia –a la que no le falta dignidad y público– no accede, no alcanza a formular los cuestionarios que inquieren y las respuestas que satisfacen las preguntas por las "primeras causas" de los sucesos que investiga. En calidad de arte o de *techné* malbarata su saber en favor de la retórica, de la mala política, de las *Vidas* de "ilustres" ciudadanos a quienes en la más chocante tradición logográfica se ensalza en el triunfo y se denosta en la caída. Amparada por los poderosos, en Roma la historia se hace género popular y las listas de "historias" se alargan considerablemente. Ninguna originalidad que no se derive de la actitud y los procedimientos de los historiadores griegos acompaña el esfuerzo. Lo que cambia en ocasiones es el nombre; y rendido al *magisterio* que le prescribe Cicerón "el relato se convierte en sermón, la explicación en sentencia"[22].

Pero a pesar de todo esto y en alguna medida con motivo de aquella popularidad, la actividad específicamente historiográfica produce una enormidad incuantificable de escritos, y propicia y prepara una suerte de desplazamiento procedimental histórico consistente en la *sustitución* del testimonio directo (visual, verbal) por testimonios indirectos pero permanentes, que dotan a la investigación de una plasticidad y de una perspectiva novedosa: el documento escrito, el libro (material acumulable, coleccionable, en disposición permanente para ser examinado, analizado y comparado) y la biblioteca (acervo clasificado, ordenado, consultable). Se trata de un balbuceo,

---

22 *Ib.*, p. 33.

de un esbozo. Ni la Antigüedad ni el mundo medieval explotarán adecuadamente las ilimitadas posibilidades de la historia documental. Pero primero el cristianismo primitivo, y la Iglesia católica después, fundamentarán en la verdad, la autoridad y la autenticidad de "el libro" la totalidad de su doctrina básica, tanto como esa interminable "nota a pie de página" bíblica –esa glosa infinita– en la que se factura el discurso ecuménico que dominará al mundo durante mil quinientos años.

Todo esto permanece muy lejos de la noción moderna de ciencia, pero la apelación permanente a *una verdad* que se *dice* en documentos, que se apoya en documentos, que se discute en documentos, hace obligatoria su producción y su resguardo. Y no como elevada ciencia histórica, pero sí como modesta y digna historiografía desarrollada en cronologías, crónicas, anales, vidas de santos y de laicos, la vocación historiadora se conservará y transitará con Eusebio de Cesárea, Orosio, Isidoro de Sevilla, Gregorio de Tours o Beda el Venerable por esos "siglos oscuros", o "siglos decisivos", en los que se prepara o forja el nacimiento de la moderna Europa.

2.2 El Renacimiento y la primera ciencia de la historia

Entre las muchas y diversas maneras en las que se explica y asume a sí misma, la modernidad afirma su diferencia frente a las edades que la preceden a partir y a través del lugar y el sentido que le asigna a la razón. Y entre las muchas y diversas maneras en las que se explica y asume a sí misma, la razón afirma su diferencia y su imperio frente a otras formas menores del conocimiento a través del sentido y la función que le asigna a la ciencia. Esta ceñida correspondencia entre el designio máximo y su instrumento específico marcan profundamente el sentido, la función y el destino que el conocimiento científico y su verdad conservan frente a cualesquiera de las formas alternativas de aprehensión y explicación de "lo que hace al caso". A diferencia del orden medieval, que situó fuera del mundo y de manera persistentemente finalista el *élan*, el sentido y la fuerza de *lo que es*, la modernidad afirma, finca *en el mundo* el escenario único de las cosas que son en tanto que son, y que por el solo hecho de serlo se disponen en sus ámbitos *racionalmente* y se ofrecen *razonablemente* a la mirada *racional* que las escruta. Frente a esta articulación o consustanciación razón/mundo, el conocimiento, como *reconocimiento* precisamente de tal articulación, pasa a ser el tema que informa y norma a todo relato que se reputa *verdadero*. Solamente de esta manera es posible que la razón/facultad, diferencia específica del animal humano, se consustancialice con la razón/proporción y la razón/orden que constituyen el ser de lo que se dispone en el mundo y el modo de ser del mismo mundo.

Si la ciencia es en estas circunstancias el instrumento adecuado a la razón, es imprescindible que ella misma se disponga y oriente racionalmente, como prueba y refuerzo del principio que conjunta en un solo escenario natural a los hombres y al mundo. De modo que su proceso se resuelve necesariamente como actividad que interroga al ser en cuanto *naturaleza*, si entendemos que para los primeros modernos la naturaleza de las cosas no se agota en su *phisis* o su materialidad crasa, sino se refiere a su principio proporcional, taxonómico u orgánico. La *potestas* de la razón/facultad se realiza y prueba en el descubrimiento y exposición racional de la razón/proporción y la razón/orden que rigen al mundo, que del mismo modo prueban la racional mundaneidad de la primera. Conocimiento significa entonces la búsqueda del vínculo esencial que une a la razón y al mundo; conocer "con verdad" significa reconocer y exponer adecuadamente la *naturaleza* proporcional, ordinal y relacional de ese vínculo. Se le da el nombre y la dignidad de Ciencia, en conclusión, a la

actividad y al relato que son capaces de aprehender y exponer racionalmente –esto es, con apego a todas las razones– *la naturaleza verdadera* de las cosas. La modernidad ha reservado para la enunciación de esa totalidad sintética de razones la palabra *ley*.

Bajo su formulación más tosca, digamos la que se esboza en el curso del Renacimiento, la ciencia se resuelve como búsqueda esencial del *orden* y la *regularidad* de lo que acaece. Todavía dentro de la tradición aristotélica[23] –como "escrutinio y descripción de hechos" que se encadenan en una progresión cuyo sentido y fin es alcanzar y concebir sus principios explicativos[24]– la ciencia renacentista satisface su indagación detectando y explicando lo que de regular o uniforme presentan aquellos hechos entre sí, con la finalidad de "dar razón" de ellos, inscribirlos en un esquema de explicación teleológica y provocar o evitar a voluntad sus efectos y de esta manera dominarlos. Desarrollada casi por entero en el seno de una matriz *práctica*, la regularidad observable en la naturaleza –o la uniformidad de los procesos mediante los que ésta es transformada exitosamente– conduce a la investigación hacia la búsqueda de *leyes*, de patrones que ineluctablemente deberán cumplirse bajo determinadas condiciones y cuyo conocimiento y descripción rigurosa permitirán su manipulación, su control y su dominio. No es extraño, sino todo lo contrario, que la mayor parte del saber científico de la época se codifique y transmita a través de *manuales* y *tratados* cuyo cuerpo y discurso se conforman, por una parte, con la relación detallada de los objetos y los estados de cosas relativos a la materia, el arte o el oficio en cuestión; por otra, con la descripción pormenorizada de experiencias previas relativas al caso; y, por último, con la codificación de los pasos y procedimientos específicos que de observarse y aplicarse puntualmente resolverán con éxito la empresa de la que se trate, ya sea ésta la metalúrgica, la hidráulica, la pirotécnica o la ya entonces muy diversificada *ars aedificatoria* o primitiva *ingeniería*.

Todo ello descansa en el mismo principio: tanto el conjunto de la naturaleza como sus partes discretas conservan un comportamiento regular susceptible de ser aprehendido y explicado mediante la observación puntual, la comparación y el intercambio *documentado* de experiencias. El investigador de la naturaleza, que no es sino el artista, el ingeniero, el metalurgista, el constructor de navíos, "en su intento de descubrir unas legalidades, tiene por lo general los hechos inmediatamente a mano [...] tiene la posibilidad de observar con sus propios

---

23 Wright, von. *Explicación y comprensión*, p. 17 y ss.

24 *Ib.*, p. 18.

ojos los objetos de su estudio cuantas veces quiera. Por lo general, puede provocar experimentalmente los procesos; sus conceptos y principios reposan, en gran parte, en su propia experiencia sensible o, al menos, en una experiencia sensible que en principio es repetible"[25].

Al interior de estos procedimientos cognoscitivos cobra cada vez más presencia y fuerza la necesidad de constatar experimentalmente la uniformidad del comportamiento de la naturaleza, de probar la verdad de toda aseveración a través del establecimiento de correspondencias entre la experiencia acumulada y la expectativa futura, la que requiere la certeza de que las cosas seguirán comportándose de manera regular para asegurar con ello el éxito de las operaciones prácticas. Con este fin, la observación directa de aquello que se investiga ocupa un lugar central, pero ya no del todo suficiente. "Dar a ver" es la consigna que Leonardo de Vinci prescribe como misión primordial de la pintura; pero el "saber ver" no se agota en el plano de la sensibilidad. Aquí la razón humana, la facultad de raciocinio que diferencia al hombre del resto de los seres vivos, ocupa ya el lugar central.

> Realizaré –escribe Leonardo en el *Tratado de la pintura*– algunas experiencias antes de proseguir adelante, pues mi propósito es basarme primero en la experiencia y después demostrar, mediante la razón, por qué semejante experiencia está forzada a obrar de tal manera. Y ésta es la verdadera norma de acuerdo con la cual tiene que proceder la investigación de los hechos naturales. Y a pesar de que la naturaleza comienza con la razón y termina por la experiencia, a nosotros nos es preciso recorrer el camino contrario, es decir, comenzar con la experiencia y mediante ella, investigar la razón[26].

La afirmación anterior, y aún con más fuerza la siguiente: "Ninguna investigación humana puede llamarse ciencia verdadera si no pasa por las demostraciones matemáticas", marcan de alguna manera el límite en el que la ciencia renacentista reclamará, por intervención y oficio de Galileo, un marco

---

25 Horkheimer, Max. "Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia", en *Historia, metafísica y escepticismo*, p. 22.

26 Leonardo de Vinci. *Tratado de la pintura*, citado por R. Mondolfo, *Figuras e ideas del renacimiento italiano*, p. 23. En el mismo sentido se pronuncia León Bautista Alberti en el tratado *De re aedificatoria*, de 1450: "Llamaremos arquitecto a aquel que ha aprendido, con verdadera y maravillosa razón y directriz en la mente y en el alma, a imaginar y, asimismo, llevar a cabo en la práctica todas aquellas cosas que mediante movimientos de cargas y el entrelazamiento y unión de cuerpos, mejor se adaptan a las necesidades de los hombres. Pero para que él pueda realizar esto es necesario que conozca y domine cosas óptimas y excelentes". Éste será entonces un arquitecto? ¿A qué cosas "óptimas" y "excelentes" se refiere Alberti? A la geometría, a las matemáticas, a lo que Leonardo llama "la razón" o "la ciencia".

teórico conceptual que sin desdeñar la observación y la experiencia las deberá incluir en un procedimiento que tiende más "hacia la construcción de hipótesis y teorías"[27] que hacia la simple descripción pormenorizada de los hechos. El paso de la ciencia renacentista a la moderna se indica e ilustra con la preponderancia que frente a la razón observante o la razón ordenadora adquiere la razón que atiende básicamente a las proporciones, las magnitudes y su cálculo: la razón matematizante.

Existe contemporáneamente a todo lo anterior un aspecto que no se ha considerado, pero que atraviesa y dota con un sentido *revolucionario* todo este vasto movimiento por la ciencia y el conocimiento, por la técnica, por la producción y el dominio de la naturaleza: el *interés* económico y político que anima a las clases emergentes surgidas de la disolución de los vínculos sociales feudales –y que reclaman un lugar para sí y para su hacer en el nuevo orden social–. Porque la ciencia que se practica en este tiempo está ligada indisolublemente al desarrollo de la técnica y la producción material, mientras ésta sirve de base a la dinámica social que permite y anima la actuación inequívocamente interesada de quienes pueden ser reconocidos ya como *burgueses*. No va a ser éste el lugar en el que se expongan y expliquen las relaciones entre la ciencia, la producción y los intereses económico-políticos de las clases emergentes en la modernidad. Aunque debe señalarse que la liga existe, actúa y aun es reconocida y defendida precisamente por el pensamiento humanista, interesado él mismo en destacar el carácter positivo de la producción y de la industria humana –léase burguesa– en contraposición al estado de indefensión y dependencia humanas que se deriva de la impronta divina. A ese respecto, el humanista Gianozzo Maneti consigna en su tratado *De dignitati et excelentia hominis*:

> Nuestras, vale decir, humanas, son todas las cosas, los castillos, las ciudades, los edificios de la tierra. Nuestras las pinturas, nuestras las esculturas, nuestras las artes, nuestras las ciencias, nuestra la sabiduría. Nuestros, en su número casi infinito, los inventos, nuestros todos los géneros de lenguas y literaturas... nuestros finalmente, todos los mecanismos admirables y casi increíbles que la energía y el esfuerzo del ingenio humano han logrado producir y construir por su singular y extraordinaria industria[28].

---

27 Wright, G. H. von. *Explicación...*, p. 21.

28 Esta asociación ha sido exhaustivamente trabajada por autores ya clásicos como H. Grossman, John D. Bernal, Benjamín Farrington o Paolo Rossi; o por quienes en fecha más próxima se han ocupado, como Pecheux y Fichant, en desentrañar las relaciones entre la ciencia, la producción y los intereses económico-políticos de las clases emergentes en la modernidad. El texto de Maneti ha sido tomado de R. Mondolfo, *Figuras e ideas del Renacimiento italiano*, p. 10.

Ha sido necesario detenerse en esta descripción sumaria del estado de cosas relativas a la ciencia y al conocimiento que priva en el curso de los siglos XV y XVI porque es en ese contexto en el que la historia, a través de la obra de Maquiavelo y Guicciardini, de Bodin y La Popeliniere, buscará configurarse por vez primera como discurso científico, riguroso y racional, *a la manera en que lo son o pueden llegar a serlo la mecánica o la matemática renacentistas.* Y porque frente a todos y cada uno de los planos discretos en donde se afirma y despliega el concepto de ciencia que le es contemporáneo, la historia emplazará su dicho reclamando para sí la dignidad y la utilidad que se reconocen en aquélla.

Como nada surge de la nada, la historia renacentista echa mano de sus antecedentes inmediatos: la historiografía medieval desgranada en crónicas, anales y genealogías civiles –por una parte–, y la historia eclesiástica –por otra–, la que en el curso del tiempo ha adoptado las características de una magnífica pero vacía catedral gótica. Pero si el reproche que habitualmente se endereza en contra de la historia medieval se ejemplifica largamente con el que en particular recibe la historia eclesiástica, su contraparte, la historia civil, ya desde el siglo XIV da muestras de una fuerza y una claridad inusitadas a través de los trabajos de los historiadores florentinos que el propio Maquiavelo consigna como antecesores y "excelentes historiadores". Fuerza y claridad que se asocian indudablemente al "interés ciudadano" que la anima y que un paso adelante de la crónica o la genealogía hace obligatorio para la historia la construcción de un *tiempo*, un *protagonista* y un *objeto* renovado: *la ciudad* [29].

Generalmente se acepta que la historia moderna nace y se desarrolla en respuesta a necesidades de orden político. Lo que ya no se dice o se soslaya es que aun al real o supuesto "servicio" de la política, la historia trata de configurarse a la manera o bajo las determinaciones de un conocimiento riguroso y verdadero. La pregunta que interroga por la garantía del rigor y la verdad de su relato, llevará a los historiadores a los mismos "lugares" discursivos y argumentativos en los que ya se apoyan los científicos: la utilidad del saber y la recuperación de la experiencia, la búsqueda de regularidades, el reconocimiento de leyes, la aprehensión y la explicación de la *naturaleza* de las cosas y el establecimiento de estrategias que den "cuenta y razón" del objeto de estudio a través de la línea descriptivo-argumentativa que dispone en el mismo plano racional la aprehensión, la proporción, la clasificación y el orden de los hechos. La historia renacentista será *científica* en la medida en que observe puntualmente este programa.

---

29 Koselleck, R. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, pp. 27 y 29.

El gran problema al que se enfrenta la historiografía es, sin embargo, de orden técnico-metodológico. Mientras las ciencias de la naturaleza llevan a cabo su programa y refrendan contemporáneamente su cientificidad en cuanto realizan observaciones, experimentos, cálculos, ordenamientos y clasificaciones de *hechos* que se presentan directamente al investigador, aquélla permanece ajena a ese importantísimo recurso. Definida y efectuada en los siglos precedentes como recuperación y conocimiento *del pasado*, la materia histórica no puede ser observada directamente. Del mismo modo que sus posibilidades de aplicación práctica quedan restringidas a la influencia y el peso que su dicho pueda llegar a tener entre quienes, desde el mando de los estados, manejan el destino de los hombres. Lejos de estas dos condiciones fundamentales de la cientificidad, la historia cultiva con singular cuidado el resto de sus caracteres estructurales y se asigna a sí misma la tarea primordial de localizar, caracterizar, explicar y exponer las regularidades, las uniformidades, las *leyes* que determinan la naturaleza de los procesos históricos y políticos que son entonces el foco principal de su interés. "...porque si hay algo que deleita y agrada en la historia es precisamente lo que se describe detalladamente; y si alguna lección resulta útil a los ciudadanos que gobiernan los estados es la que expone los motivos de los odios y de las rencillas de una ciudad, a fin de que, escarmentados en el mal ajeno, puedan dichos ciudadanos mantenerse unidos"[30]. Y más allá, sobreponiéndose y autoafirmándose ante sus limitaciones experimentales, trata de estar cerca y participar directamente en el laboratorio privilegiado de la conducción política, a través del conocimiento y la actividad de los sabios consejeros que la cultivan en las cortes, las cancillerías y las asambleas republicanas[31]. Ajenos todavía a los prejuicios que dos siglos más tarde rendirán a los historiadores frente al exitoso modelo de las ciencias naturales, Maquiavelo y Bodin apuestan por la racionalidad y la cientificidad de la historia que producen apelando a las regularidades o las uniformidades –susceptibles de elevarse al rango de ley– tanto de la "naturaleza humana" como de la "naturaleza política" de las naciones. Realizan, en la medida de lo posible, observaciones puntuales de los procesos sociales y políticos que les son próximos o suplen esta observación directa con la observación *autorizada* de los historiadores consagrados de la Antigüedad. Caracterizan patrones de conducta entre los pueblos y se

---

30 Maquiavelo, Niccolo. *Historia de Florencia*, pp. 21-22.

31 Maquiavelo es secretario de la cancillería, consejero y diplomático; Bodin es procurador general de Justicia y consejero de Enrique III de Valois; Johannes Philippson, *Sleidano*, es jurista, diplomático e historiador oficial de la Reforma. Hombres públicos que cultivan la historia como recurso cognoscitivo para una correcta y documentada práctica política.

aventuran a formular *leyes* respecto del devenir y el cambio en la naturaleza y las formas de los gobiernos y los estados. En resumen, formulan con relativo éxito y proponen a la posteridad la aplicación cognoscitiva de métodos pensados y ensayados a partir de la especificidad de la materia histórica: especificidad reconocida y subrayada fundamentalmente en caracteres humanos, políticos y sociales.

Situada en esa perspectiva, la historia renacentista no es menos "científica" que el resto de las disciplinas y quehaceres –muchos de ellos aún en formación– a través de los cuales busca aprehender y explicar el mundo. Inclusive, la historia aventaja a otras disciplinas en los renglones técnico-metodológicos relativos a la acumulación, clasificación y crítica de sus *propios* materiales. Este es un hecho que pasa muchas veces desapercibido y sin embargo es *muestra de la intrínseca vocación interdisciplinaria* del esfuerzo historiador, e índice del desarrollo alcanzado por la historia en la aurora misma de la modernidad.

Hemos hablado antes de la producción y acumulación de testimonios documentales y monumentales como actividad imprescindible para el ejercicio historiográfico, señalando de paso que ni la Antigüedad ni la Edad Media fueron parcas al respecto, habiendo legado a la posteridad una cantidad impresionante de documentos originales y estimables. Esa recuperación, sin embargo, ha requerido desde siempre de un ejercicio crítico capaz de discernir, de señalar el testimonio bueno frente al falso o al irrelevante. Se menciona al grupo de estudiosos convocados por el soberano Otón III para determinar la autenticidad de la *Donación de Constantino* como los precursores de la crítica documental. Sin embargo, lejos todavía de Mabillón –quien hasta fines del siglo XVII escribirá el primer tratado sistemático sobre crítica documental, *De res diplomatica*– pero muy cerca de su *objetivo*, al promediar el siglo XV el humanista Lorenzo Valla pudo demostrar (a partir de la aplicación de sus vastísimos conocimientos filológicos, diplomáticos, históricos, religiosos y culturales) la falsedad de la famosa *Donación* al papa Silvestre, e inaugurar –así fuera simbólicamente– el primer "taller del historiador"[32]. La crítica se nutre y

32 "Tampoco ha de sorprender que sea aquí, y en estos mismos años, donde surgieron los fundamentos de la crítica histórica... El más famoso de éstos fue la denuncia de la llamada 'Donación de Constantino', que pretendía que el emperador había dado al papa Silvestre y a sus sucesores la autoridad sobre Roma y sobre toda la parte occidental del Imperio. Aunque la sospecha de que se trataba de un fraude había sido ya expuesta por diversos autores, fue el humanista Lorenzo Valla (1407-1457), al servicio de Alfonso el Magnánimo de Nápoles y obligado a defender a su soberano contra las pretensiones políticas del papado, quien hizo una crítica demoledora del documento y puso en evidencia los anacronismos, errores de lenguaje e inexactitudes de todo orden que contenía. Sólo que no hay que contentarse con esta dimensión

funda, entonces, en la numismática, la archivística, la arqueología empírica y el acopio y clasificación de testimonios documentales y monumentales de muy diversa calidad y estado. La clasificación y el ordenamiento de todo ello requieren a su vez de patrones cronológicos, topográficos, estéticos y estilísticos. La operación del conocimiento histórico se hace cada día más compleja. Y aun cuando no todos los historiógrafos hagan uso de sus potencialidades interdisciplinarias e insistan en la narración simple de "grandes y maravillosas hazañas", una buena parte de la historia que se concibe y hace en el curso del Renacimiento no le pide nada al resto de las ciencias que le son contemporáneas, y acaso, por lo contrario, en algunos rubros esboza los caminos de su desarrollo posible[33].

Mención especial merece la forma bajo la cual los renacentistas consideran y asumen la incuestionable *utilidad* del conocimiento histórico, resuelta no sólo en favor de una visión laica de las cosas sino al propio servicio de los hombres, en tanto guía sabia de un arte tan necesario como excelso: la política. Los siglos posteriores han encontrado en esta colaboración una limitante o una verdadera tara de la historia; de una parte, porque se afirma que con ello la historia renuncia a la dignidad de ciencia autónoma, y de otra, porque se arguye que al servicio de una actividad atravesada por intereses de muy diversa índole –algunos de ellos acaso "inconfesables"– se obstruye, o se renuncia, a la objetividad que requieren toda mirada y toda actividad científica. Este reproche, ciertamente *cientificista*, oculta sin embargo lo verdaderamente importante de esta asociación: el hecho de que el "espíritu historiador" aparece como la única garantía cognoscitiva, justamente *científica*, para "ordenar las repúblicas, mantener los estados, gobernar los reinos, organizar los ejércitos, administrar la guerra, practicar la justicia, engrandecer el imperio"[34].

---

filológica de su crítica, ya que Valla le dio también un contenido religioso... y, sobre todo, político, al reclamar el derecho a sublevarse contra la tiranía de unos papas que 'de pastores de ovejas, esto es de almas, se han convertido en ladrones y mesanderos'". Josep Fontana, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, p. 43.

33 Los ejemplos de erudición humanística –literaria, filológica, lingüística, histórica, religiosa, etc.– pero sobre todo la factura historiográfica misma, presentan un cuadro sumamente desarrollado al promediar el siglo XVI europeo, sin embargo, poca atención han merecido quienes en calidad de cronistas de Indias –sobre todo fray Bernardino de Sahagún– realizan un trabajo propiamente interdisciplinario y sumamente desarrollado por lo que se refiere a teoría, técnica y metodología investigativa, en la minuciosa reconstrucción del pasado lejano y próximo de las Indias occidentales. Desentrañar y ponderar los valores científicos propiamente precursores de la obra de estos cronistas es un trabajo todavía por hacerse.

34 Maquiavelo. *Prólogo a los Discursos...*, *op. cit.*, p. 60.

En sus versiones más acabadas y radicales esta asociación de la historia y la política lleva a cabo una doble operación destructivo/constructiva, en la que se combina su común y progresiva secularización con el señalamiento y la afirmación de un nuevo dominio teórico-discursivo que atañe exclusivamente a los asuntos humanos y sociales. Presente ya en la tradición humanística la idea de que el mundo que se habita y goza es también y primordialmente *una obra humana* (piénsese en Luis Vives o en Manetti), con Jean Bodin cobra especial relevancia la afirmación metodológico-gnoseológica de que la historia debe ser considerada, en su autosuficiencia, como la *raíz y el continente del conocimiento científico* en general:

> Es que entre las demás ciencias –escribe Bodin– una no puede ser comprendida sin el conocimiento de las demás, porque todas están relacionadas entre sí y ligadas por las mismas cadenas. Mas la historia tiene, por así decir, su lugar por encima de todas las demás ciencias, en la más alta jerarquía. No necesita la ayuda de nadie[35].

Según esta pudibunda afirmación, la historia no es más o menos "científica" por su adopción o participación en un modelo preestablecido y completamente consistente de ciencia, sino por su propia participación fundacional y su propia contribución para la construcción de ese modelo. Bajo la noción de una "historia universal" dominada por la voluntad humana, Bodin imagina *tres historias bajo la figura de un relato verdadero*, es decir, científico:

> Hay tres clases de historia, esto es, del relato verdadero: la humana (*humanum*), la natural (*naturale*) y la divina (divinum). La primera se refiere al hombre, la segunda a la naturaleza, la tercera al creador de la naturaleza. Una explica las actuaciones del hombre, que vive en una comunidad social; la otra describe los objetos de la naturaleza y deriva su desarrollo de un último principio; la última mira al verdadero ser y la potencia de Dios todopoderoso y de las almas inmortales [...] La primera, por el dominio de la inteligencia y el trato de los asuntos diarios, es considerada una maestra de la vida humana, la segunda, por la investigación de las causas escondidas, la descubridora de todas las cosas, y la última, por el amor del Dios uno hacia nosotros, la expulsora de todos los vicios...[36]

Pero, como la historia humana nace en gran parte de la voluntad humana –y ésta nunca permanece *igual*– la historia universal no tiene fin: "al contrario, diariamente aparecen nuevas leyes, se forman nuevas costumbres, nuevas instituciones, nuevas ceremonias...". Es preciso, frente a esta diversidad y mutabilidad, construir un relato verdadero capaz de abarcar los acontecimientos

---

35 Bodin, Jean. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Proemios, p. 125. Amsterdam, 1650. Citado por Fritz Wagner, *La ciencia...*, p. 96.

36 *Ib.*, p. 98.

en la guerra y en la paz de cada pueblo, con el objetivo de fijar y juzgar adecuadamente las costumbres y la naturaleza de cada uno de ellos: "El conocimiento y la comprensión de estas cosas, en mi opinión, aseguran el conocimiento y la comprensión de una gran parte de la historia, y posiblemente no haya controversia más necesaria que ésta, para llegar a poseer una ciencia universal de la historia y un juicio histórico inconmovible"[37].

Pero un "juicio" con esas características no satisface simplemente una curiosidad erudita; la historia humana tiene una misión tanto o más digna que la natural o la divina porque obra finalmente en favor de la más alta de todas las dignidades, la *felicidad humana* que garantizan el buen gobierno y la solidez de los estados: "La misión del historiador está ante todo en la investigación de los asuntos políticos y en la explicación de las revoluciones humanas. Un método perfecto exige también darse cuenta del principio, de la duración y de la decadencia de los estados; nada hay más fértil en la historia. En sus demás partes sirve de enseñanza a los particulares, pero en ésta sirve a los gobiernos mismos"[38].

Ha sido preciso detenerse en los sorprendentes señalamientos de Bodin porque éstos expresan –apenas unos treinta años antes del inicio de las investigaciones de Galileo– el punto más alto alcanzado por la historia en el tránsito hacia la plena modernidad científica. Y porque en ellos se expresa el *programa* más acabado y explícito de una ciencia humana y social "que no necesita la ayuda de nadie" y que es capaz de dotar a los hombres con la *sabiduría* del mundo, que es la divisa de aquellos hombres y mujeres que "en la vida terrestre son llamados felices".

Con base en este "programa" que se suma a lo ya aportado al respecto por Maquiavelo y otros pensadores, era posible imaginar o vaticinar un desarrollo vigoroso para los estudios históricos. Sobre todo, en función del papel que esta disciplina jugaría en el desarrollo y consolidación de una nueva "idea del mundo" propiamente humanística, racionalista y científica. La historia de la época participaba activamente en la demolición y la superación del saber y la conciencia histórico-política de los hombres del medioevo; pero, además, se afirmaba como elemento *estructurante* del nuevo proyecto de transformación y dominio social en cuanto era capaz de convocar, conjugar y desplegar las

---

37 *Ib.*, p. 100; hay que considerar, por lo ya dicho con relación a la idea totalizante de la historia que conserva Bodin, que esta "ciencia universal de la historia" es la historia del universo en sus tres formas: la eclesiástica, la natural y la civil.

38 *Ib.*, p. 101.

determinaciones más básicas de la racionalidad moderna, especialmente por lo que aportaba en favor de su fundamento *humanista* y su *cultura jurídico-política*. Michel de Certeau capta agudamente una parte de esta contribución de la historia a la autoconsciencia de la modernidad:

> Por una parte este tipo de discurso "autoriza" a la fuerza que ejerce el poder; la provee de una *genealogía* familiar, política o moral; acredita la "utilidad" presente del príncipe transformándola en "valores" que organizan la representación del pasado. Por otra parte, el cuadro construido por ese tipo de pasado [...] formula modelos *praxeológicos*, y crea, a través de una serie de situaciones, una tipología de las relaciones posibles entre un querer concreto y las variantes coyunturales. Al analizar los fracasos y los éxitos *esboza una ciencia de las prácticas del poder*. No se contenta con justificar históricamente al príncipe ofreciéndole un blasón genealógico. Se trata más bien de un técnico de la administración política que nos da una "lección"[39].

La razón histórica debe apuntar mayoritariamente hacia la recuperación de los *principios* que le permiten desentrañar la esencial *naturaleza* del poder. Y más allá, gracias a su estrecha asociación con la "ciencia política", configurarse como un *programa* o como una razón que efectivamente *organiza prácticas*. Pero para quienes en el seno del mundo occidental se enfrentan a las dramáticas transformaciones sociales de los siglos XV y XVI –y participan activamente en ellas– la historia tiene un sentido y una *función* particulares. Más allá de sus posibilidades descriptivas, más allá de las "lecciones" que lo mismo pueden dirigir a príncipes y ciudadanos, la historia proporciona a los primeros modernos la posibilidad de pensar o concebir al mundo social-humano en movimiento; la idea de que el presente es resultado de un *proceso* y que el mañana puede ser prefigurado si hoy mismo somos capaces de *dominar las fuerzas* que hacen que las cosas cambien. La historia, así, deja de ser exclusivamente un relato sobre las cosas y los hechos del mundo humano para inscribirse *por primera vez* en el imaginario social *como modo de ser del ser* posible *del mundo*[40].

---

39 Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*, p. 21; "supuesto su distanciamiento de la tradición y del cuerpo social, la historiografía se apoya como último recurso en un poder que se distingue efectivamente del pasado y de la totalidad de la sociedad. El "hacer" historia se apoya en un poder político que crea un lugar propio (ciudad, nación, etc.) donde un querer puede y debe escribir (construir) un sistema (una razón que organiza prácticas). *Ib.*, p. 20.

40 Las preguntas y respuestas que es posible formular sobre las causas y motivos que en su momento impidieron la realización a cabalidad de ese programa –y por qué la historia después de este inicio fulgurante se rindió a su supuesta "minoría de edad" o a la impronta teórica y metodológica de las ciencias naturales– es motivo de *otra* investigación de carácter arqueo-gnoseológico enfocada hacia las formas contradictorias y discontinuas en las que se consolidó la nueva socialidad capitalista. No vamos a entrar, aquí, en ese laberinto.

Se puede afirmar, a la vista de todo ello, que en su versión más acabada la razón histórica de los siglos XV y XVI se construye y articula con los elementos teórico-discursivos con los que el *programa de la modernidad* expresa sus ideas de "proceso", "cambio" y "devenir social". Y cuando la explicación razonada y reflexiva de los hechos del pasado lejano o reciente adquiere, con la categoría de "progreso", un carácter *estratégico*. Aun cuando solamente fuera por el énfasis con el que señala y subraya la *ruptura* antiguo/moderno, la historia que se cultiva en estos siglos es en muchos aspectos *revolucionaria*, en cuanto se conforma como un conocimiento reflexivo y eventualmente crítico que se posiciona mayoritariamente al servicio de la transformación de un estado de cosas que ya se revela absurdo, y cuya permanencia atenta directamente en contra de "la razón": de la racionalidad que en correspondencia con el espíritu *científico* del momento más tarde o más temprano deberá *regir al mundo*.

Es necesario señalar, para cerrar este apartado, que en las sociedades posteriores de ninguna manera la historia ha dejado de cumplir más o menos satisfactoriamente las tareas *programáticas* que cumplió brillantemente durante el Renacimiento y la aurora de la modernidad, pero ya nunca bajo la forma de una "ciencia" ni poniendo su dicho al servicio del *interés público*. La modernidad ha traído con ella una *conversión* del ejercicio de la historia en un *espacio de disputa –y en disputa–* que contrasta radicalmente con el "orden" con el que poco a poco comienza a "verse" e identificarse la naturaleza.

2.3 Ciencia y modernidad. La razón científica como descalificación de la historia

...los historiadores más célebres son manifiestamente inferiores a quienes con más éxito han cultivado las ciencias físicas: pues ninguno de los que se han dedicado a la historia puede compararse en punto a intelecto con Kepler, Newton o muchos otros...

Henry Thomas Buckle

I

Si bien la plena Modernidad es el resultado necesario de fuerzas, movimientos y desplazamientos sociales y culturales precedentes, es posible reconocer diferencias y cualidades significativas que dotan a lo nuevo, a lo específicamente *moderno*, de un carácter especial. Visible en la mayoría de los dominios productivos, teóricos y culturales, es particularmente notorio el cambio (propiamente *revolucionario*) que se opera al interior de los procedimientos y nociones de las ciencias, especialmente en las ciencias "naturales" y "exactas". Precedido simbólicamente por la conclusión de la sorprendente cúpula de la iglesia de *Santa María del Fiore*, en Florencia[41], refrendado por el pensamiento matematizante de Alberti y De Vinci e inscrito definitivamente en el corpus científico-natural con la publicación de *De revolutionibus orbium coelestium* de Nicolás Copérnico, el *cálculo matemático* llegará a ser, con Galileo, la divisa de la nueva ciencia y el único modo *científico* de leer "el libro de la naturaleza".

---

[41] Aunque antecede en casi doscientos años a los trabajos de Galileo, la edificación de la cúpula de la iglesia catedralicia de Florencia, iniciada hacia 1296 "según técnica medieval, es decir, sin plano detallado, ni cálculo preventivo alguno", fue concluida exitosamente en 1436 –y hoy en día sigue ahí– por el arquitecto, escultor, ingeniero y teórico de la perspectiva Filippo Brunelleschi, con el auxilio del cálculo matemático, el dibujo proyectivo y una novísima técnica constructiva que, "sin ayuda de vigas o maderas" pero servida de la "maravillosa razón" y del conocimiento preciso de los "movimientos de cargas, y el entrelazamiento y unión de cuerpos", ha hecho posible la construcción de una "estructura tan grande, puesta sobre los cielos, y ancha que cubriría con su sombra todos los pueblos de Toscana" (L. B. Alberti). Rei, Darío. *La revolución científica*, p. 36.

Pero el procedimiento calculístico no es más que un aspecto discreto de una vasta y radical transformación que se opera en todos y cada uno de los órdenes del saber. Sobre el programa moderno de la ciencia escribe Alexandre Koyrè en tono entusiasmado:

> Lo que los fundadores de la ciencia moderna, y entre ellos Galileo, debían, pues, hacer, no era criticar y combatir ciertas ideas erróneas, para corregirlas o sustituirlas por otras mejores. Deberían hacer algo distinto. Deberían destruir un mundo y sustituirlo por otro. Deberían reformar la estructura de nuestra propia inteligencia, formular de nuevo y revisar sus conceptos, considerar el ser de un modo nuevo, elaborar un nuevo concepto de conocimiento, un nuevo concepto de la ciencia e incluso sustituir un punto de vista bastante natural, el del sentido común, por otro que no lo es en absoluto[42].

La formación y consolidación del "nuevo espíritu científico" representa bajo cualquier mirada un profundo y radical cambio de marcha respecto de las formulaciones científicas precedentes. Ya hemos mencionado la diferenciación que G. H. von Wright establece entre la vieja y la nueva ciencia, a la que asigna el nombre de *galileana* y caracteriza provisionalmente como una actividad dirigida a la "construcción de hipótesis y teorías". De manera más profunda y explícita, Edmund Husserl había emprendido muchos años antes el desmonte crítico y la explicación de aquellos aspectos teórico-metodológicos que definen a la ciencia moderna frente a toda forma alternativa de saber y que la convierten, al paso del tiempo, en una forma modélica o paradigmática de conocimiento que se resuelve como *matematización* y, particularmente, como aquella "matematización de la naturaleza" que permite la irrupción y el triunfo del "objetivismo fisicalista"[43] aún dominante en nuestros días.

---

42 Koyrè, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*, p. 155.

43 Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 27. Es verdaderamente extensa y diversa la bibliografía relativa a la "revolución" que da origen a la ciencia moderna. Sin embargo, la gran mayoría de esa literatura adopta una posición y tono masivamente edificante en cuanto se ocupa de los pormenores de su reconstrucción racional y, sobre todo, de su significación histórica. Dominadas por las ideologías del "progreso", sólo recientemente cuestionadas, dichas reconstrucciones apuestan demasiado pronto y demasiado radicalmente al sentido "progresista", racional, iluminista y presumiblemente emancipatorio de la "revolución científica" dejando de lado o simplemente ignorando las consecuencias poco edificantes de la misma. Edmund Husserl, connotado matemático que posteriormente abraza el partido de la filosofía, adopta, a la vista de lo que ha llegado a ser y de las consecuencias indeseables que ha llegado a producir la ciencia moderna, un tono profundamente crítico capaz de traspasar la cáscara y la superficialidad edificante de un Butterfield, un Bernal o un Koyrè.

Desde una posición de discurso que se explicita como crítica, Husserl puede ver y acceder a lo esencial: para ser verdaderamente conocida, la naturaleza debe ser concebida como *universo matemático*. Bajo el dominio de la noción programática de una "filosofía universal" que se verifica bajo el gran ideal de una ciencia enteramente racional, tradicionalmente se han establecido diversos procedimientos abstractivos que desembocan muchos siglos más tarde en lo específicamente "moderno" del conocimiento.

> La concepción de esta *idea de una totalidad de ser racional e infinita, con una ciencia racional que la domina sistemáticamente*, es la inaudita novedad. Un mundo infinito, en este caso un mundo de idealidades, es concebido no como un mundo cuyos objetos se vuelven accesibles a nuestro conocimiento uno por uno y en una forma incompleta y como accidental, sino como un mundo en donde un método racional y sistemáticamente unificado, en un progreso infinito, alcanza por último todo objeto según su pleno ser en sí[44].

La primera consecuencia de esta "idealización del mundo", como la llama Husserl, es la sustitución de la praxis real por una "praxis ideal" o un "pensamiento puro" que se mantiene en el dominio de las *formas-límites* puras. Siempre disponible bajo esta caracterización meramente formal, en calidad de "modelo" y sin necesidad de explicitarse cada vez que se le requiere, el conocimiento matemático permite "un maniobrar espiritual en el mundo geométrico de las objetividades ideales" que representa en todo momento toda la matemática de la espacio-temporalidad; con una ventaja definitiva respecto de la praxis empírica: "*la exactitud*; pues para las formas ideales surge la posibilidad de definirlas en su idealidad absoluta, de conocerlas como substratos de cualidades absolutamente idénticas y definibles de una manera metódica y unívoca"[45]. Pero la exactitud no es una cualidad universal; es privativa de los órdenes geométricos y matemáticos abstractos: los números, las líneas rectas, los triángulos, los círculos. Las consecuencias de este *descubrimiento* consisten en posibilitar la factura de un "método generador", esto es: "la posibilidad de generar constructivamente y de un modo unívoco, mediante un método apriorístico sistemático aplicable a todo, *absolutamente todas las formas ideales concebibles*". Este método puede finalmente aplicarse en la determinación de todas las estructuras ideales porque echa mano de la "expresión" última de todo *factum: la medida*, la mensurabilidad de todo aquello que carece originariamente de "objetividad" pero conserva la posibilidad de ser *contado, medido, ordenado*.

---

44 *Ib.*, p. 26.

45 *Ib.*, pp. 30-31.

> Así se entiende que, como consecuencia del despertar de la aspiración hacia un conocimiento "filosófico" que determine el ser "verdadero" y objetivo del mundo, y bajo la transformación del interés práctico en un interés puramente teórico, *el arte de la medida empírica* y su función empírico-práctica objetivamente *fue idealizado y se convirtió así en el modo de pensar puramente geométrico*. El arte de la medida se vuelve así precursor de la geometría finalmente universal y de su "mundo" de puras formas-límite[46].

Ya presente y relativamente desarrollado en los ámbitos sublunar y astronómico en los años previos a la intervención de Galileo, el saber geométrico que aspira a hacerse "filosofía" encuentra en el "arte de la medida" y en su "exactitud" creciente sus dos pilares básicos. Siendo mérito absoluto del pisano *problematizar* las relaciones teórico-técnicas entre las geometrías pura y aplicada a través de las preguntas que interrogan por la *verdad idéntica*, y no relativa, y por el *método* que conduce a ella.

Ahora bien, esta experiencia científica pregalileana había ya llegado a la conclusión de que las realidades tienen ellas mismas sus "leyes", sus regularidades, sus invariantes; Husserl le llama "estilo" al modo en el cual el mundo circundante "continúa habitualmente como hasta ahora" y permite, con ello, el que la imaginación represente "lo que podría ser" en "ese estilo" y en los mismos términos en los que las cosas ya son representadas actualmente, lo que por una parte permite "ser expresamente conscientes de ese estilo en la reflexión y en *la libre variación de aquellas [sus] posibilidades*" tanto como, por otra, "tematizar el *invariable estilo general* en el cual este mundo intuitivo permanece, en el fluir de la experiencia total". Dos consecuencias fundamentales para el desarrollo de la ciencia moderna se desprenden de los hechos comentados: en primer término, la posibilidad de concebir las cosas y los acontecimientos en una suerte de conectividad *a priori*, de *liga causal* garantizada e intuitivamente fundada en el "estilo", en esa forma invariante del mundo; y en segundo lugar, la posibilidad de formular *hipótesis*, inducciones, previsiones con respecto a las cosas desconocidas del presente, del pasado y del futuro, fundadas a su vez y precisamente en la invariancia estructural del "estilo" causal universal del mundo.

La ciencia renacentista había llegado ya a este punto; pero cuando no quedaba atrapada en la observación directa y puntual, en la simple empiria, permanecía presa en la evidencia de la generalidad inexplicada. Su racionalidad nomológica podría expresarse así: todo hecho está causalmente determinado; conocer algo significa describir y explicar las causas que lo determinan; la recurrencia de ciertos efectos en circunstancias similares o idénticas solamente

---

46 *Ib.*, p. 32.

puede ser resultado de determinaciones causales invariantes, las que entonces pueden enunciarse como *leyes*. Sin embargo, aquella evidencia se recarga más en la experiencia que en la razón en un momento en el que la primera se asocia a lo típico y puntual mientras la segunda reclama, cada vez con más fuerza, el ámbito de lo universal y de lo necesario. Parece imprescindible ir más allá, si es que realmente se quiere efectuar un conocimiento científico. Y dotar a la multiplicidad de las formas empírico-intuitivas en las que se experimenta el mundo con una *racionalidad* y con una *objetividad* que más allá de lo casual y contingente afirme la verdad de "lo determinado" a partir de la afirmación igualmente verdadera de aquello que *universal* y *necesariamente* "lo determina". En otros términos, es imperativo encontrar un procedimiento riguroso capaz de *probar* que, tanto la verdad que comportan las representaciones empírico-intuitivas, como la posibilidad de definir las formas ideales en su "exactitud", en su identidad unívoca, descansan en un mismo "principio" y se enuncian en un mismo "lenguaje": porque de ello depende a su vez y precisamente la posibilidad de *probar* que "*todo lo coexistente en el mundo, debido a una regulación causal* universal, tiene una conexión general inmediata o mediata, en la cual el mundo no es meramente una totalidad, sino una *totalidad unitaria*, un todo (aunque infinito)"[47]. Y porque de ello depende, también, superar la limitación "mecanicista" de la concepción renacentista de "ley" para pasar al formato propiamente científico y moderno de la *hipótesis*.

Ese principio unitario, necesario y universal que permite concebir al mundo como totalidad sujeta a leyes se entiende, a partir de Galileo, en términos exclusivamente matemáticos:

> La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra: sin ellos es como girar en un oscuro laberinto[48].

Se cumple con ello la condición básica de la unicidad del mundo; falta por explicitar los modos específicos en los que esa condición fundante se resuelve a través de procedimientos cognoscitivos adecuados. Esta segunda condición la cumple el *método*. Para Alexandre Koyrè las cosas "están claras":

---

47 *Ib.*, p. 35.

48 Galilei, G. *El ensayador*, p. 61.

> La manera en que Galileo concibe un método científico correcto implica un predominio de la razón sobre la simple experiencia, la sustitución por modelos ideales (matemáticos) de una realidad empíricamente conocida, la primacía de la teoría sobre los hechos. Fue así solamente como las limitaciones del empirismo aristotélico pudieron ser superadas y como pudo ser elaborado un verdadero método experimental, un método en el que la teoría matemática determina la estructura misma de la investigación *experimental* [...] un método que utiliza el lenguaje matemático (geométrico) para formular sus preguntas a la naturaleza y para interpretar las respuestas de ésta[49].

Sin embargo, para Husserl las cosas no son tan simples. Para que el método pueda operar en términos tales que la investigación que de hecho *conduce* sea exitosa, debe formularse bajo las determinaciones y características de una matematización "indirecta" del mundo que complete y concrete la primera y directa, todavía "geométrica", con una matematización propiamente "física":

> La matematización indirecta del mundo, que tiene lugar ahora como *objetivación metódica del mundo intuitivo*, produce *fórmulas numéricas generales* que, una vez encontradas, pueden servir, aplicándolas, para realizar la objetivación efectiva de los casos particulares que han de subsumirse bajo ellas. Manifiestamente las fórmulas expresan conexiones causales generales, "leyes de la naturaleza", leyes de dependencia reales en la forma de dependencia "funcional" de números. Su sentido verdadero no reside pues en puras conexiones de números (como si ellas fueran fórmulas de sentido puramente aritmético), sino en aquello que la idea galileana de una física universal con su contenido significativo –sumamente complicado, según hemos mostrado– había señalado como la tarea propuesta a la humanidad científica, y que dio por resultado el proceso de su cumplimiento en la física exitosa, como proceso de elaboración de métodos particulares y de fórmulas y "teorías" matemáticas por ellos acuñados[50].

Por su parte, G. H. Von Wright lo enuncia así: "Los prototipos de explicación galileana vienen formulados en términos de leyes que relacionan fenómenos determinados métrica y numéricamente a partir de distintos determinables genéricos"[51]. El método, como prototipo de explicación u "objetivación metódica del mundo intuitivo" debe completar y radicalizar el proceso abstractivo en un sentido que haga posible la generalización de sus "fórmulas" mientras permite, igualmente, su "aplicación" correcta a través de métodos particulares. Pero como "la física no es una geometría aplicada" (Koyrè), la relación entre lo general y lo particular solamente puede formularse en términos de *hipótesis*, y *toda afirmación sobre el comportamiento del mundo*

---

49 Koyrè, A. "Los orígenes de la ciencia moderna" en *Estudios...*, pp. 70-71.

50 Husserl, E. *La crisis...*, p. 46.

51 Wright, G. H. von. *Explicación...*, p. 19, nota.

debe participar de y conservar ese estatuto. El método, como procedimiento racional y sistemático para la formulación y prueba de hipótesis, esto es, como método experimental, se resuelve como vínculo privilegiado y fundamental entre lo teórico y lo práctico, transformando la calidad de la experiencia y resolviéndola como *experimentación.*

De esta segunda matematización, ahora experimental (propiamente una "físico-matematización" del mundo), surge la posibilidad de expresar bajo la figura de una "fórmula" la coordinación efectiva de las idealidades matemáticas, tanto como "imaginar las regularidades empíricas del mundo de la vida práctica que son de esperar", es decir, la posibilidad de formular hipótesis tendencialmente verdaderas que en el curso de la experimentación, metódica y controlada, puedan ser comprobadas. La idealización-formalización, esto es, la "traducción" de las intuiciones empíricas a números y funciones y su "retraducción" a fórmulas que expresan su coordinación efectiva tanto como su posibilidad formal de aplicación, generan el fenómeno plenamente moderno de lo que Husserl llama "sentido-de-'fórmula'", que no es otra cosa que el desplazamiento y sustitución de la intuición directa y concreta del "mundo de la vida" por un sentido "simbólico" cuyos efectos negativos inmediatos son, por una parte, el oscurecimiento del "auténtico sentido científico" (que apela a la manifestación histórica consciente de una razón universal en favor de la vida) y por otra, el "vaciamiento" de la idea originaria de aquel "mundo de la vida" en favor de "la *idea formal-lógica de un 'mundo' en general*" en el que no se cuestiona ni sobrepasa la "limitación positivista" de entender el mundo como universo de "meros hechos"[52].

Por supuesto, del otro lado, sus puntos *positivos* son felizmente resueltos en una creciente exactitud cuantificadora y, sobre todo, en el perfeccionamiento y dominio de procedimientos científicos predictivos, argumentativos y veritativos siempre aplicables a "nuevos hechos" de la naturaleza: "...una vez que se está en las fórmulas, se posee ya con ello de antemano la previsión prácticamente deseable de aquello que se ha de esperar con una certidumbre empírica...". Pero ese éxito, denuncia Husserl, hace olvidar a los científicos "el mundo de la vida concretamente real". "A partir de esa reflexión (es decir, de la asociación acrítica entre el creciente dominio efectivo sobre el cálculo y, sobre todo, la predicción y sus condiciones teórico-lógicas de posibilidad) se entiende cómo, con la primera concepción y realización del método, el apasionado interés del investigador de la naturaleza se dirigió inmediatamente hacia esta parte

52 *Ib.*, p. 48.

fundamental y decisiva del resultado total indicado, por consiguiente a las fórmulas –con el título de 'método científico-natural', 'método del conocimiento verdadero de la naturaleza'–, el método artificial de obtenerlas y fundarlas en una forma lógicamente irrefutable para cada uno. Y una vez más resulta comprensible que se haya caído en la tentación de captar el ser verdadero de la naturaleza misma en esta fórmula y en su sentido-de-fórmula".

Ahora bien, este modo de proceder de la ciencia matematizada no es exclusivamente "verdadero", sino presumiblemente *legítimo y aun necesario*. La ciencia natural renacentista es, con mucho, una ciencia de *cualidades* que se funda masivamente en dos "fuentes" poco rigurosas: la observación simple y el sentido común. Padece por añadidura una limitación estructural: su asistematicidad[53]. El cuadro o "corpus" general del saber que se construye a través de ella, cuando no es una repetición acrítica de la tradición, se desglosa en una variedad altamente diversificada de "versiones" que difícilmente rebasan el ámbito restringido de una disciplina o una actividad especializada. La palabra clave para definir el conocimiento es "experiencia"; pero ésta es puntual y la mayoría de las veces *contingente*. Ni siquiera la consignación, descripción y suma de experiencias indiscutiblemente cognoscitivas –condiciones necesarias, pero no suficientes para una sistematización– satisfacen los requerimientos del nuevo espíritu científico. Es preciso que dicha experiencia, ligada firmemente a la observación y por tanto a la aprehensión subjetiva de *cualidades*, se desprenda de la sensibilidad y establezca sus certidumbres en un plano *objetivo*, mientras redefine su *enunciación* bajo las determinaciones de un "lenguaje" libre de ambigüedades. La matematización cumple con ambas expectativas a condición de perfeccionarse a través de una creciente "aritmetización de la geometría" y la adopción masiva de estructuras algebraicas[54]. Se trata, en palabras de Koyrè, "de

53 Esto no implica la afirmación, excesiva, de que la nueva ciencia es "la ciencia" y todo lo anterior es "no-ciencia". A este respecto suscribimos la afirmación de Koyrè: "La física de Aristóteles es falsa, por supuesto, y completamente caduca. Sin embargo, es una "física", es decir, una ciencia altamente elaborada, aunque no matemáticamente. No es algo imaginario ni pueril, ni un tosco enunciado logomáquico de sentido común, sino una teoría, es decir, una doctrina que, partiendo naturalmente de datos del sentido común, los somete a un tratamiento extremadamente coherente y sistemático". Koyrè, *Estudios...*, p. 157.

54 "Es imposible, escribe Koyrè, obtener una deducción matemática de la cualidad. Sabemos bien que Galileo, como Descartes un poco más tarde, y por la misma razón, se vio obligado a suprimir la noción de cualidad, a declararla subjetiva, a expulsarla del ámbito de la naturaleza. Lo que implica al mismo tiempo que se vio obligado a suprimir la percepción de los sentidos como

explicar lo real por lo imposible" o –lo que es lo mismo– explicar el ser real por el ser matemático. "Estamos tan acostumbrados a la utilización de las matemáticas para el estudio de la naturaleza que no nos damos cuenta de la audacia de la aserción de Galileo de que 'el libro de la naturaleza está escrito en caracteres geométricos', como tampoco somos conscientes del carácter paradójico de su decisión de tratar la mecánica como una rama de las matemáticas, es decir, *de sustituir el mundo real de la experiencia cotidiana por un mundo geométrico hipostasiado y explicar lo real por lo imposible*"[55].

Sin embargo, esta matematización del mundo que entusiasma a Koyrè y preocupa a Husserl desemboca, de acuerdo con la apreciación crítica del segundo, en la "tecnificación" del conocimiento. Ésta consiste, en sentido estricto, en la posibilidad que estructuralmente conservan los procedimientos científicos, reducidos a operaciones aritmético-algebraicas, de aplicarse "a sí mismos", construir una *mathesis universalis* y efectuar una auténtica *inversión* que pone definitivamente a la ciencia *experimental* bajo el dominio y la égida de la física-matemática; esto es, del pensamiento tecnificado:

> Esta extrema ampliación de la aritmética algebraica, ya formal ella misma pero limitada, tiene aplicación inmediata, en su aprioridad, a toda matemática pura "concreta y sustantiva", a la matemática de las "intuiciones puras", y con ello a la naturaleza matematizada, pero también tiene aplicación a sí misma... Así como ya ocurría en la aritmética, desarrollando artificialmente sus métodos, es arrastrada espontáneamente a una transformación mediante la cual deviene directamente un arte, es decir, un mero arte de alcanzar –mediante una técnica de cálculo según reglas técnicas– resultados cuyo efectivo sentido de verdad sólo puede lograrse en un pensamiento efectivamente ejercitado y prácticamente experimentado en [esos] temas mismos. Ahora sólo están en acción los modos de pensar y las evidencias que son indispensables para una técnica como tal[56].

La consecuencia inmediata de la tecnificación matemático-algebraica dirigida a la aprehensión y explicación de un mundo ya él mismo plenamente *matematizado*, es el poner efectivamente lo empírico bajo el *dominio* de lo teórico:

---

fuente de conocimiento y a declarar que el conocimiento intelectual, e incluso *a priori*, es nuestro solo y único medio de aprehender la esencia de lo real". Koyrè, *Estudios...*, p. 174. Esta condicionante del avance del conocimiento, "benéfica en cierta dirección, funesta en otra", es para Husserl un auténtico "vaciamiento del sentido", el abandono de las idealidades verdaderamente espacio-temporales en favor de las "puras formas numéricas". Husserl, *La crisis...*, p. 49.

55 Koyrè, A. *Estudios...*, p. 169 y 183; subrayado mío.

56 Husserl, E. *La crisis...*, p. 51.

> ...los físico-matemáticos extraen las consecuencias lógicas, cuyos resultados los físicos experimentales tienen que aceptar. Pero también efectúan la formulación de las posibilidades lógicas, eventualmente disponibles, para nuevas hipótesis, que naturalmente deben ser compatibles con la totalidad de las admitidas como válidas en cada caso. Así los físico-matemáticos *proporcionan la preparación de las únicas formas de hipótesis que serán aceptables de allí en más*, en cuanto posibilidades hipotéticas para la interpretación de las regulaciones causales referidas a sus correspondientes polos ideales, o sea, a leyes exactas y regulaciones causales que han de ser ahora empíricamente verificadas mediante la observación y el experimento. Pero también los físicos experimentales están permanentemente dirigidos en su trabajo hacia los polos ideales, hacia las dimensiones numéricas, hacia las fórmulas generales... *Todos los descubrimientos de la física tanto antigua como moderna son descubrimientos en el mundo de las fórmulas...*[57].

De esta forma, el pensamiento experimentador, descubridor, conformador de teorías constructivas y dirigido por el arrojo y la genialidad del investigador en la primera modernidad se transforma en la modernidad plena, ya tecnificado, en un pensar con conceptos transformados, con conceptos "simbólicos" o técnicos. Pero el problema no es la tecnificación en sí; lo funesto es que referida recurrentemente a sí misma, la actividad científica olvida su sentido originario y opera en un "horizonte de sentido transformado" en donde el trabajo científico-experimental, ya entonces calificado, dirigido y sancionado por teorías constructivas (las leyes de la naturaleza ya probadas, formalizadas y dispuestas en una esfera plenamente "aritmetizada" y tendencialmente "tecnificada") cede el paso a la actividad científico-simbólica que bajo la denominación abarcante de "*ciencia matemática de la naturaleza*... comprende todo aquello que en cuanto 'naturaleza objetivamente real y verdadera' sustituye al mundo de la vida [y] lo encubre tanto para los hombres de ciencia como para los hombres cultos". Esta matematización geométrica y científico-simbólica con la cual *se cubre* el mundo de la vida con una "vestidura de ideas", a la vez que *potencia* infinitamente la fuerza y el alcance del conocimiento y su aplicación práctico-técnica (cumpliendo anticipadamente uno de los aspectos más espectaculares del programa de la modernidad), oculta y transforma su configuración originariamente *viva*.

Esta salida a la matematización del conocimiento científico conserva una condición ambigua: por una parte, "hace que tomemos por ser verdadero lo que es un método, tendiente a corregir mediante previsiones 'científicas', en un proceso al infinito, las previsiones toscas, originariamente las únicas posibles

---

57 *Ib.*, p. 53. Los subrayados de esta cita son míos, a diferencia de todos los casos anteriores, en donde se ha respetado el original.

dentro de lo efectivamente experimentado y experimentable en el mundo de la vida" y, por otra, "hace que el auténtico sentido del método, de las fórmulas, de las 'teorías', permanezca incomprensible y que nunca haya sido comprendido después del ingenuo nacimiento del método"[58]. Lo anterior convierte a Galileo en un genio *descubridor* y *encubridor* al mismo tiempo: porque abre la vía de la infinitud de los descubridores y de los descubrimientos físicos pero encubre, oculta, oscurece la esencia verdadera del método en cuanto, tras el muro de la idealización y la matematización extrema de la naturaleza, enuncia como verdad científica *única* aquella que "obedece a leyes exactas".

A partir de aquí el concepto de "ciencia" se asocia masiva, acrítica y exclusivamente a empresas indagativas a las que les es dado adoptar una estructura matemático-simbólica (un "sentido-de-fórmula") capaz de desplegarse y multiplicarse bajo la factura de razonamientos hipotéticos, enunciaciones predictivas y procedimientos de prueba o refutación *ad infinutum*, inscritos en un horizonte de aprehensión cognoscitiva que exige irrecusablemente la "construcción" de un mundo idealizado, abstracto, cuya *objetividad* se ampara en el exilio al que condena la "vacilante" subjetividad en la que deriva o divaga el "mundo de la vida". Para el objeto de nuestra indagación –la razón histórica– las consecuencias que se derivan de los hechos anteriores *son funestas en casi todos los órdenes*. No solamente por ese apego espontáneo que la historia conserva respecto de lo cambiante y vivo de los actos colectivos humanos, sino de cara a sus escasas posibilidades teóricas y discursivas para configurarse bajo las determinaciones de una "física" de lo social.

II

Hemos dicho que durante la fase final del Renacimiento la historia gozó de una primera "Edad de Oro" amparada en el crédito y la "verdad" que le confería su asociación con una cientificidad que todavía conserva mucho de *aristotélica*. Ciencia de cualidades –como la llama Koyrè– a la historia le bastan los procedimientos comparativos y descriptivos que en el curso de una argumentación documentada y racional –en ese orden– le permiten resolverse como discurso edificante, ejemplar; objeto de saber casi consustancial al quehacer político cuya adopción y aplicación coadyuvan a "ordenar las

---

58 *Ib.*, p. 57.

Repúblicas o engrandecer el Imperio". Sus objetivos analíticos, comparativos o descriptivos son siempre "actos" o "hechos" en los que el ingrediente humano –el interés, las pasiones, la avaricia, la genialidad, el arrojo, la valentía, la cobardía– es *siempre* lo determinante. Se habla así de una "concepción psicológica" de la historia o de un saber que es siempre "demasiado humano"[59]. Y al margen de sus indudables progresos técnicos y metodológicos, y precisamente cuando empieza a ser reconocida, requerida y apoyada por los gobiernos nacionales y provinciales de toda Europa[60], la historia se enreda en un cuento de amor y desamor con el modelo de ciencia que ya domina y dominará hasta nuestros días. Testifican esta naturaleza *no científica, híbrida o ambigua* de la historia algunos contemporáneos de Galileo no menos importantes que el pisano en el diseño y el triunfo de la idea moderna de la ciencia: Bacon, Descartes y aquellos pensadores como Pascal o Malebranche que en palabras y bajo el ejemplo del *Cartesio* (aunque eso no haya sido cierto) deciden abandonar el estudio de los libros y "no buscan más ciencia que la que en sí mismos o en el gran libro del mundo pudiera encontrarse".

En contraste con el tono con el que ensalza el *progreso* científico y técnico, Bacon *deplora* la falta de una historia de las ciencias, a la que no se sabe bien por qué asigna el nombre de *literaria*. Aunque ello es un hecho circunstancial. Lo verdaderamente importante en el proceso de su eminente *descalificación* científica de la historia es el *lugar* y la función que se le asigna en el cuadro general de los conocimientos humanos.

En su no menos célebre como confuso discurso *Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana*, el canciller Bacon dispone la totalidad del "saber" en tres grandes estancos: Memoria, Poesía y Razón. Corresponde a la Poesía el

---

59 Horkheimer, M. *Historia...*, p. 33; Carbonell, *La historiografía...*, p. 78.

60 Le Goff, J. *Pensar la historia*, p. 117 y ss. Carbonell, *La historiografía*, pp. 84 y ss. Especialmente este último nos proporciona una larga lista de iniciativas, instituciones, acervos, favores y apoyos de los que se hace beneficiario el esfuerzo historiográfico a través de los príncipes y los estados; archivos, fondos, colecciones, publicaciones, academias: la Biblioteca Vaticana, formada hacia 1450, la Biblioteca de Viena, en 1526, especialmente el Archivo de Simancas fundado en 1526, la Pequeña Academia, fundada por Colbert en 1663, la edición de los *Codex juris gentium diplomaticum* –en la que Leibniz tuvo mucho que ver– o los Archivos de Turín, formados en 1717; todas esas empresas son una pequeña muestra del empeño público y privado por preservar fuentes y recintos para el acopio y preservación del saber historiográfico, el que es contemporáneo al empeño, divergente, de abandonar la historia.

ámbito de la *Imaginación* y a la Razón al ejercicio de la *Filosofía*, quedando confinada la Historia en el nicho correspondiente a la Memoria. A primera vista, esta clasificación (no del todo lejana de los cánones clásicos y renacentistas, excepto por el peso que en ella se asigna a la razón y a su asociación exclusiva con la actividad *filosófica, es decir: científica*) expresaría de forma pormenorizada y abarcante el "estado actual del conocimiento" –hablamos de los primeros años del siglo XVII– y ubicaría de modo razonable cada rama, práctica y uso del saber en el nicho y función *que ya le corresponde*. Sin embargo, de acuerdo con las consecuencias inmediatas de esta clasificación, se deduce inevitablemente la remisión de la historia hacia la parte no *más débil*, pero sí más *pasiva* de la inteligencia humana. En principio, y por lo que le corresponde como *facultad* propia del razonamiento (específicamente como parte de las Artes Intelectuales), la memoria o Arte de la Custodia[61] (del conocimiento) es la menos consistente y la menos examinada de las facultades humanas. Existe un "arte de la memoria" que no ha sido consecuentemente recogido y codificado –y mucho menos correctamente practicado– por lo que casi todas las actividades que se le asocian resultan infecundas: "ineficaz para ser aplicado a finalidades útiles, propias de negocios y asuntos provechosos"[62]. Y aun cuando se explicita que la memoria como facultad no es en sí misma deficiente, sino "solamente mal dirigida", el hecho mismo de considerarla como "resguardo de los conocimientos" y no como "arte de la invención" o "arte del juicio" la sitúa en subordinación a las dos primeras "artes" y como simple *enlace* con una cuarta facultad igualmente subordinada e improductiva: la *transmisión* de los conocimientos, la enseñanza. De esta manera, la remisión de la historia a la Memoria se resuelve efectivamente como su expulsión del ámbito del saber propiamente *científico*. Operación *crítica* que no es ni gratuita ni coyuntural porque se prefigura y fundamenta *preteóricamente* en los aforismos XIX y XXII del *Novum Organum*[63], y se concreta en la descalificación explícita de las

---

61 Bacon, Francis. *Del adelanto y progreso de las ciencias divinas y humanas*, p. 252.

62 *Ib.*, p. 270.

63 "Ni hay ni puede haber más de dos vías para la investigación y el conocimiento de la verdad: una que, partiendo de la experiencia y de los hechos, se remonta en seguida a los principios generales (axiomas supremos), y en virtud de esos principios que adquieren una autoridad incontestable, juzga y establece las leyes secundarias (axiomas medios), cuya vía es la que ahora se sigue, y otra, que de la experiencia y de los hechos induce las leyes, elevándose progresivamente y sin sacudidas hasta los principios más generales que alcanza en último término. Ésa es la verdadera vía; pero jamás se ha puesto en práctica". Bacon, Francis. *Novum Organon*, Aforismos, Libro Primero, p. 39.

llamadas Historias Modernas, entre las cuales según el Canciller "la gran mayoría yace por debajo de lo mediocre"[64]. Sin recurrir al lugar común de atribuir a Bacon apresuramiento o crasa ignorancia de las cosas, parece más correcto explicar su decisión en función de las características y consecuencias de la *posición de discurso* que le anima, y que ha quedado expresada tradicionalmente en los términos –ya clásicos– del *empirismo* y el *cientificismo*.

Ahora bien, en relación con las consideraciones de Bacon sobre la historia los equívocos parecen ser interminables. Bajo el curioso nombre de *Historia Literaria* (*Historia Literarum*), Bacon concibe una historia *general* del conocimiento científico y una descripción del estado de la ciencia "de época en época". No se trata de otra historia más, sino de la historia que "mejor pone de manifiesto el espíritu y la vida del ser humano"[65]. Éste, sin embargo, es un relato que aún está por escribirse y en cuya ausencia, según Bacon: "*la historia del mundo me parece que es como la estatua de Polifemo sin su único ojo*". Esta última afirmación ha seguido un derrotero sorprendente. Asumida tal cual por D'Alambert en su *Sistema figurado de los conocimientos humanos* (y su "Explicación" anexa), el contexto que la soporta la convierte en sentencia lapidaria en contra de la historia *toda*, haciendo aparecer a ésta como "ciega" en el caso de no recuperar y consignar "la historia de los sabios": "Las Ciencias –escribe D'Alambert– son obra de la reflexión y de las luces naturales del hombre. El canciller Bacon tiene, pues, razón en decir, en su admirable obra *De dignitate et augmento scientiarum*, que la historia del mundo, sin la historia de los sabios, es la estatua de Polifemo sin el ojo"[66]. Y por si hiciera falta, Manuel Cruz corrige y completa a todos afirmando que D'Alambert *afirma* que *toda* la historia, *sin la filosofía*, "es como Polifemo sin el ojo". Por supuesto, la última afirmación es la más disparatada de todas, pero atendiendo a su *intención* y al contexto en el que se produce –la ofensiva posmoderna en contra de la historia– podría yo mismo justificarla y acaso sostenerla...[67]

---

64 Bacon, F. *Del Adelanto...*, p. 192.

65 *Ib.*, p. 185.

66 D'Alambert, Jean le Rond. "Sistema figurado de los conocimientos humanos. Esquema", en *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, p. 162.

67 Se consigna aquí esta especie de "teléfono descompuesto" porque, en principio, no deja de ser divertido y pintoresco, pero más allá, el hecho nos ilustra sobre las armas que el discurso ntífico –o el que afirma serlo– ha empleado en contra de la historia, cuando se trata de descalificarla.

Autores posteriores como Descartes, Pascal y sus contemporáneos emprenden una descalificación de la historia más elegante, más masiva y, en resumen, más eficaz. Animados por el espíritu de la *utilidad práctica* del conocimiento, consideran al conjunto de los conocimientos históricos "vanos o infructuosos", "incapaces de progreso", ajenos a toda razón y a toda experiencia y dependientes en exceso de un "principio de autoridad" que se deduce de "ejemplos" tan dudosos como "extravagantes"[68]. Con la sencilla elocuencia que lo caracteriza, Descartes escribe en el *Discurso*:

> Pero cuando se viaja mucho, se llega a ser extranjero en el país natal, y cuando es grande el entusiasmo por las cosas de los siglos que pasaron, se desconocen las de éste. Además, las narraciones novelescas nos llevan a pensar, como posibles, acontecimientos que no lo son, y los más escrupulosos historiadores, si no cambian o aumentan el valor de las cosas para ser más dignas de ser leídas, omiten casi siempre las circunstancias menos notables y atractivas, y de ahí que lo que nos cuentan no es en realidad lo que parece, y los que ajustan sus costumbres a los modelos que sacan de esas lecturas, caen en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas, y conciben designios que no están al alcance de sus fuerzas[69].

Sin embargo, para Descartes no se trata de señalar una falta –o un exceso– y proponer la sustitución de un estudio deficiente por otro más útil o concreto, como en el caso de Bacon. Lo que en el fondo se afirma es la completa *inutilidad* de todo estudio histórico y su incapacidad para aplicarse en empresas que, siguiendo únicamente la voz de la razón, contribuyen a "separar lo verdadero de lo falso", a hacernos "dueños y señores de la naturaleza" y "proporcionarnos, sin trabajo alguno, el goce de los frutos de la tierra". Como base y complemento de esta crítica a su manifiesta inutilidad, la descalificación teórica de Descartes y sus seguidores a la historia presenta todavía un grado mayor de profundidad y radicalidad. El *método*, descubierto por Galileo y codificado en reglas por el mismo Descartes, es el *único* medio con validez científica que garantiza el descubrimiento de la verdad –con base y acuerdo en principios y reglas indubitables– y se fundamenta en la "claridad" y la "distinción" de los elementos bajo cuya determinación nos forjamos una imagen del mundo y emitimos juicios certeros sobre ella. Cabe entonces *contrastar* las fuentes, procedimientos y enunciados de la historia con la cifra de

---

68 Carbonell, Ch-O. La *historiografía*, pp. 85-87. Isaiah Berlin, por su parte, realiza una cuidadosa selección de frases en las que los científicos de ayer y de hoy han descalificado por completo a la historia. Ver Berlin, I. "El concepto de una historia científica", en *Conceptos y categorías*; especialmente pp. 179 y ss.

69 Descartes, R. *Discurso del método*, Primera Parte, en *Obras de Renato Descartes*, p. 6.

la claridad y la distinción para probar, más allá de su inutilidad práctica, su manifiesta inconsistencia teórica.

> Quienes aceptaban el criterio cartesiano de lo que es el método racional, podían preguntar (como lo hicieron) cuáles podían ser los elementos claros y simples constitutivos de los juicios históricos, y en los que pudieran descomponerse por análisis: ¿eran definiciones, la transformación lógica de las reglas, las reglas de inferencia, las conclusiones rigurosamente deducidas? Aun cuando la acumulación de esta confusa amalgama de memorias y de cuentos de viajeros, de fábulas y narraciones de los cronistas, de reflexiones morales y chismorreo quizá fuese un pasatiempo inocente, quedaba por debajo de la dignidad de los hombres graves, que sólo buscaban lo que valía la pena de ser buscado: el descubrimiento de la verdad, de acuerdo con principios y reglas que son lo único que garantiza la validez científica[70].

A partir de aquí, es posible afirmar con entera convicción: el discurso histórico, tal como se practica, no tiene mucho de metódico o científico, y en el menos malo de los casos –y bajo la condición de practicarse de otro modo– no rebasaría los límites hasta donde lo han llevado Tácito o los antiguos historiadores de la Iglesia. De esta forma, al promediar el siglo XVII –el *Grand siécle*, el *Siglo de Oro* en muchos otros órdenes– se conjugan y "conspiran" en contra de la historia los aspectos esencialmente constitutivos de la racionalidad científica moderna: la implacable físico-matematización del mundo, el método y el racionalismo cartesiano, el vínculo verdad-utilidad y la insalvable prueba de la práctica. Rebatida por una conciencia del tiempo volcada hacia el presente, reconvenida por la idea de un tiempo físico absoluto (llevada igualmente la uniformidad y la invariancia de la Ley natural hasta el extremo y reconocida y probada la perennidad de una naturaleza humana universal), el espesor de la conciencia histórica se adelgaza al mínimo. Y si no desaparece es solamente porque no es de modernos ni de sabios llanamente *ignorar* que hubo en el seno de una "antigüedad" oscuramente intuida un Catón o una Agripina.

Pero también se procede en contra de la historia por abandono, indiferencia o tedio. Atenta a la conquista científica del universo, la primera Ilustración se mueve al ritmo que le imprimen un Kepler, un Boyle, un Leibniz o un Newton: astrónomos, matemáticos y físicos; "filósofos naturales" (entre quienes no se cuenta ningún historiador) que decodifican e interpretan, asistidos por el canon galileano, ese inquietante y siempre abierto "gran libro del mundo" del que hablara Descartes.

Este primer descalabro de la historia frente la racionalidad moderna –a la que paradójicamente ha proporcionado la "conciencia" de su *novedad* a través

---

70 Berlin, I. "El concepto...", *op. cit.*, p. 179.

de las reediciones sucesivas de "la querella de los antiguos y los modernos" –marca profundamente su impronta en el carácter y la forma de su desarrollo posterior–. Convencida de su "minoría de edad científica" –y a la vez deslumbrada por la solidez y el éxito de las ciencias naturales– la historia traduce su desaliento en *ironía*, adopta afectaciones metafísicas o se aferra al documento y a su "crítica" como paliativo erudito a su inevitable y casi completo vaciamiento. Su derrotero en el curso de los siglos siguientes, testimonia el cultivo persistente de una historia que acepta y se rinde a sus complejos –o que los *sublima* con el auxilio no siempre claro ni desinteresado de "les *philosophes*". Por una parte, siempre asida al diploma, al libro, al documento, se empeña en imitar el modelo de las ciencias que en realidad y sin disputa lo son y se concentra como ellas en el acopio, en la clasificación, en el ordenamiento; posteriormente en su versión de "el método". Pero no pasa a las siguientes fases del procedimiento científico o las cultiva con sumo desaliño. De manera que siempre queda más o menos al margen del "modelo" mecánico-matemático; del diseño de pruebas experimentales; de la arrogante aplicación del "cálculo" o de la "predicción" controlada por un modelo hipotético o legaliforme "bien fundado". Ayuna de una "materia" a la que aplicar el cálculo, el barómetro o el compás, la historia se construye un "mundo de papel" y se esfuerza por traducir una parte menor del lenguaje científico para aplicarlo lo mejor que puede a su artificio; aun cuando dicho *lenguaje* se reduzca en su caso a la numeración cardinal o al alfabeto, y su búsqueda de "principios" se confunda y se agote en el reconocimiento de "lo más antiguo" y, por lo tanto, "más auténtico"[71]. Por otra parte, en las antípodas de la cientificidad, la "afición y gusto" por la historia –ya dispuesta en el estanco de las "bellas letras" y favorecida por lectores "cultos", ávidos de aventuras y exotismo– provocan la generalización del oficio de "escritor histórico" que al margen de fuentes y rigor alguno produce "historias" a la medida de su público[72]. Cierra el cuadro lo que en desmedro del orgullo de los historiógrafos, pero en discreto abono de su disciplina, reconcilia provisionalmente al quehacer y a la conciencia histórica

---

[71] Lefevbre, Georges. *El nacimiento de la historiografía moderna*, p. 110.

[72] Tristan Todorov, en ese magnífico libro que se llama *Las morales de la historia*, refiere para el caso la fábula verídica de un "historiador chino", autor de una en su momento famosa y célebre *Descripción de la isla de Formosa en Asia* que compendia casi todo lo que entre la historia y la ficción es compendiable, al amparo de la combinación exitosa de *desconocimiento, verosimilitud* y *arrojo escriturístico*. Todorov, T. *Las morales de la historia*, p. 123.

con sus orígenes, lo dota con caracteres específicamente diferenciales a los de la ciencia natural y le restituye un imprescindible *élan* comprensivo: su asociación con la filosofía.

2.4 El recurso de la filosofía y la reconstrucción *tardoilustrada* de la historia

Lo normal es, sin embargo, que la filosofía de la historia no signifique otra cosa que la consideración pensante de la misma.

Hegel

I

Comúnmente los historiadores que se ocupan del desarrollo histórico de su propia disciplina deploran el hecho de que en el curso del siglo XVIII –a partir, se dice, de Voltaire– el conocimiento histórico haya buscado afanosamente una asociación "poco clara" o "peligrosa" con la filosofía. Se piensa especialmente en las prácticas históricas e historiográficas que se asocian con las filosofías de aliento racionalista y postcartesiano (aquellas que presumen que "la Razón rige al mundo") o que afirman categóricamente que la historia universal solamente puede ser *comprendida* si se le concibe como el "campo" en el que se han enfrentado ancestralmente la razón y los prejuicios, la luz y las tinieblas, la opresión y la libertad. Sin embargo –y al margen de lo que puedan pensar los historiógrafos contemporáneos celosos de las virtudes intrínsecas de su disciplina–, lejos de ser una salida indecorosa al avatar y crisis por la que evidentemente atraviesa, al amparo de la filosofía la historia cobra el aliento y la fuerza que requieren los difíciles tiempos y lugares en los que entonces se cultiva, y los todavía más duros que se avecinan y que se anuncian ya como "el siglo de la historia".

Jean D'Alambert, siguiendo en ello ceñidamente a Bacon –y de alguna manera, como se ha visto, mal interpretando abusivamente la metáfora de Polifemo "sin su único ojo"– ha declarado abiertamente que "la ciencia de la historia, *cuando no está iluminada por la filosofía*, es el último de los conocimientos humanos". O bien, en el menos malo de los casos, la ha considerado solamente como la "materia prima" sobre la que deberán trabajar la filosofía y la razón para dotarla con una forma y un sentido plenamente cognoscitivo. Como modo de ser concreto de la Memoria, la historia comparte habitualmente la condición *pasiva* de aquella facultad humana –lo que parece ser lo razonable; porque cuando se aventura a ser activa y prescinde de la guía

de la razón, corre el gravísimo peligro de recalar en la poesía, asunto de la "facultad imaginativa" que es, esa sí, "la última en el orden de nuestras facultades"[73]. Para D'Alambert, así como para la herencia iluminista y positivista que se desprende de su posición enciclopédica, es preciso mantener a la historia en el lugar que le corresponde: la memoria. Y cuando esto no es posible –porque la historia con demasiada frecuencia sale de su pasividad y rebasa sus *límites*–, su "aventura" deberá ser acompañada y dirigida por "los filósofos", porque aquélla, dejada a sus debilidades, producirá "dibujos casi siempre estropeados"[74]. En este caso, se trata propiamente de una idea de la historia que se funda en la comparación *crítica* y en la consideración *reprobatoria* que merece frente a la consistencia y racionalidad modélica de las ciencias naturales. Y la *protección* que se le prescribe no apela tanto a la que puedan procurarle las disciplinas *filosóficas* propiamente dichas, sino la que le brinda la consistencia y solidez de la actividad *racional, metódica y sistemática* de la Ciencia, que para D'Alambert y sus contemporáneos aún es sinónimo de *filosofía*. No se habla, entonces, de la cooperación, el auxilio o el apoyo mutuo que pueden llegar a prestarse dos actividades cognoscitivas más o menos diferenciadas por su condición disciplinaria y por su objeto; se trata, más bien, de ceñir los productos irreflexivos de una "facultad humana" esencialmente pasiva a los cánones *lógicos y metodológicos* de la Ciencia[75].

II

En la condición de crisis que presenta su cultivo, la asociación de la historia y la filosofía no puede ser circunstancial; para la primera, dicha asociación aparece como una necesidad *vital* si no quiere renunciar a su estatuto de conocimiento "verdadero", sin que esto le garantice tampoco la plena

---

73 "Los objetos de que se ocupa nuestra alma son, o espirituales o materiales, y nuestra alma se ocupa de estos objetos, mediante ideas directas o mediante ideas reflexivas. El sistema de los conocimientos no puede consistir más que en la colección puramente pasiva y como maquinal de esos mismos conocimientos, esto es lo que se llama memoria". D'Alambert. J. *Discurso*..., p. 73 y 75; ver igualmente pp. 162 y 167.

74 *Ib.*, p. 162.

75 Ya se ha dicho que para los modernos "*philosophia*" es aún sinónimo de "ciencia". El sentido que a partir de aquí se le va a dar a la noción de "filosofía" es de un lado menos autoritario y de otro más abarcante o comprensivo. De otra manera las nociones de "filosofía de la historia" o "historia filosófica" serían incomprensibles, y no alcanzarían a cubrir la rica e imaginativa variedad de sentidos que tradicional –y afortunadamente– nos ha sido dado conferirles.

cientificidad; a la segunda, por su parte, el conocimiento histórico le proporciona la medida y el sentido de su propio *progreso* y del progreso espiritual y humano que pretende *recuperar* y reconocer para explicar. En todos los casos se trata de una relación compleja que no se reduce, como se afirma apresuradamente, a la intrusión espuria y forzada de un "sentido" o un "fin" intrínseco, providencial o astuto, en el curso histórico de los hechos humanos. Charles-Olivier Carbonell –quien afirma que "para Clío el riesgo de filosofar es el de morir"– propone a regañadientes cuatro modos diversos en los que la historia y la filosofía "se han encontrado y a veces confundido"; a saber: la *historia filosófica*, la *filosofía sobre la historia*, la *historia de la filosofía* y la *filosofía de la historia*. Ante la tentación de discutir y eventualmente enmendar lo que este defensor a ultranza de la historia considera respecto de esta "suicida" asociación, cito en extenso:

> -La *historia filosófica* es la que practican, por ejemplo, Montesquieu y Gibbon. Enfrentados con un vasto asunto, tratan de explicarlo y jerarquizar sus causas, extrayendo de las causas particulares la causa general...
>
> -La *filosofía sobre la historia* es una reflexión sobre el objeto de la historiografía (tales la *Nuevas consideraciones* de Voltaire y la *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* de Kant), sobre su utilidad y sobre la manera de escribirla.
>
> -La *historia de la filosofía* deviene, desde la *Historia critica philosophae* de Jacob Brücker, publicada en 1742, un género a la vez mixto y autónomo. Refleja el triunfo del historicismo, mirada de la mente que sitúa sistemáticamente su objeto en el pasado y no llega a su inteligencia sino por medio del estudio de su evolución.
>
> -La *filosofía de la historia* se interroga de manera global sobre la marcha de las sociedades humanas. ¿Dan vueltas en redondo como las civilizaciones sucesivas que nacen, se desarrollan y mueren tras haber recorrido las mismas etapas (Vico, *Ciencia Nueva*, 1725)? ¿Siguen una vía rectilínea y ascendente como lo afirma Condorcet en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794)?... ¿O [habrá que pensar] con Rousseau, que la Historia es un discurso sobre la degradación de un hombre desnaturalizado?[76]

Al margen de sus excesos interpretativos, es posible reconocer al interior de la glosa de esos episodios de "confusión" o "colaboración" tres aspectos básicos:

a) Una búsqueda *plural y diversificada* de los elementos racionales –o en su caso los "principios"– que permiten el acceso a la *inteligibilidad* del devenir histórico;

---

[76] Carbonell, Ch-O. *La historiografía*, pp. 95-96.

b) la *fundamentación* racional, crítica y reflexiva, de los objetos, métodos y procedimientos indagativos propios o exclusivos de la historia;

c) la *forma* específica y la *disposición discursiva* adecuada para la recuperación, el análisis, la explicación y la exposición *razonada* de la marcha general de las sociedades, las instituciones y las formas de la cultura humana.

Las preguntas, inevitablemente *filosóficas*, que interrogan por los *principios* y las *causas* de los hechos y los cambios sociales, por el *objeto* propio de la historia y sus propios *métodos* de análisis y explicación, por la *historicidad* consustancial al actuar humano y por el *sentido* que en todo eso se inscribe, parecen tener un objetivo común: *la necesidad de revertir el rendimiento científico deficitario de la historia y empatar su desarrollo con el que en ese mismo momento presentan el resto de las ciencias.* Lo diverso es el *lugar* en el que se ubica esa búsqueda y el alcance y la profundidad de sus resultados efectivos[77]. Más allá, el supuesto "riesgo" que según Carbonell corre la historia, es el de renunciar –por lo menos temporalmente– a la "laboriosa y dura autonomía" que promete la práctica historiográfica, y el de pasar del cultivo modesto de una "historia evocada" al trabajo especulativo de una "historia invocada", en donde "la acrobacia conceptual reemplaza las razones por la razón". Cabe, sin embargo, preguntarnos y preguntar a Carbonell: ¿qué ciencia?, ¿qué laboriosa o dura autonomía se promete a sí misma la historia en un estado de perplejidad permanente?, ¿qué criterios de racionalidad y cientificidad verdaderamente *autónomos* le es posible siquiera esbozar a una historiografía que de una parte se resiste a dejar atrás el Providencialismo, de otra se empolva y entelaraña en los archivos o, por último, se resuelve en festiva e inconsistente fabulación sin límites?, ¿es realmente posible deducir los *principios* y las *leyes* que una historia científica demanda de la "crítica" diplomática (como se empeña en creerlo ingenuamente Bloch) o de la descripción exhaustiva y pormenorizada de batallas, traiciones y rabietas? Sin encontrar ni producir su propio *Galileo* (impedida para traducir felizmente la exactitud y universalidad del cálculo en caracteres *propios*, imposibilitada para aplicar consecuentemente la modesta idea de *ciencia* que bajo la figura de "historia perfecta" le propone Bodin) antes de sucumbir del todo en el relato intrascendente o en el "minimalismo"

---

77 En este sentido, las posturas y propuestas de quienes apelan de esta forma por el acercamiento de la historia y la filosofía contrastan violentamente con las que exhiben y piden D'Alambert y otros "cientificistas" antiguos y contemporáneos. Mientras éstos exigen la absoluta reducción de la historia a los modos y procederes de la Ciencia, entendiendo por ciencia su configuración exclusivamente *galileana*, los primeros, en un formato abierto, piden para y desde la historia una "consideración pensante de la misma".

descriptivo, la historia encontrará en la filosofía la "luz" y la "hondura" que reclama –y que a la vez desdeña– a través, y como es propio del pensamiento reflexivo, del diseño y la ampliación de un nuevo, amplio y diversificado "cuestionario".

Los recursos discursivos que conducen y permean el esfuerzo de Montesquieu y de Gibbon, de Voltaire, Turgot o Kant, no pretenden ser del todo nuevos. Son, en principio, los mismos que animaron a Maquiavelo o a Bodin a escribir una "historia perfecta" a partir de la idea de que el historiador debe ante todo "estudiar la naturaleza de los pueblos" y "explicar las revoluciones humanas". Se han complementado con las propuestas de La Popelinière[78], quien en su *Historia de las historias* (1599) afirma que el principio explicativo de los hechos históricos debe ser buscado en la historia y en los hechos mismos, pero interrogados de tal forma que su respuesta sea capaz de rebasar el hecho "como tal" para inscribirse en conjuntos explicativos más vastos y generales, bajo la denominación de una "historia completa", de una primera *historia total*. Se nutren con las ideas de Vico, el marginal, cuando éste asocia la posible *inteligibilidad* de la historia con el descubrimiento de que aquélla *es en todo una obra humana, y que el hombre es el único sujeto de la creación* que refrenda la peculiaridad de su ser en el mundo a través de un rondó cultural-institucional imperecedero. Se formulan, ya explícita y directamente como *filosofía de la historia*, en los trabajos de Voltaire, quien propone como *finalidad* del conocimiento histórico el ensayo de respuestas *filosóficas* a las preguntas *históricas* que interrogan sobre los porqués de la necesidad y el cambio en las leyes y las costumbres de los hombres; y como continuación y ampliación *reflexiva* de las preguntas historiográficas que sólo inquieren por el "cómo". Son, por último, las nociones de *progreso* y de *progreso del espíritu humano* –puestas a punto por Turgot y Condorcet– las que sumadas a todo el cuestionario acumulado producen en un momento preciso la *necesidad*, no el recurso delirante o extremo, de "leer la historia como ciudadano y como filósofo" como exige Voltaire. Como puede deducirse de este apretadísimo recuento, no se trata de obligar a la historia a hacer y responder preguntas *que no haya formulado antes*; se requiere volver a inscribir en los estudios históricos

78 "Todos estos sabios –escribe Le Goff– tienen en común tres ideas que La Popelinière expresará del mejor modo. La primera es que la historia no es pura narración, obra literaria. Tiene que indagar las causas. La segunda, la más novedosa e importante, es que el objeto de la historia son las civilizaciones y la civilización [...] la tercera idea es que la historia tiene que ser universal, en el sentido más cabal". Le Goff, *Pensar...*, p. 86.

el *espíritu reflexivo* que los acompañó en su nacimiento. Los críticos de la supuesta intromisión de la filosofía en la historia pasan por alto, en su apresuramiento, un tópico significativo: el *orden* del cuestionario es importante. Solamente después de formular y eventualmente responder la mayor parte de su cuestionario propiamente *teórico*, a los historiadores y filósofos les fue dado y posible plantearse *otras* preguntas, las que a su vez interrogaron por el lugar y el papel que "el hombre" y "la razón" han jugado y juegan en la historia, y si este hombre y esta razón (entendidos a la manera iluminista, primero, y a la manera de la filosofía clásica alemana, después) construyen, expresan o realizan en el curso de su desarrollo y de su mutua relación algún "sentido" o algún "fin".

Aquellas preguntas se formulan en un contexto social enrarecido y en el vórtice de una profunda crisis. Lejos de la truculencia o la perversidad que frecuentemente se le imputa, la reflexión filosófica que se hace cargo de la historia, en esas circunstancias, le permite sortear *provisionalmente* su crisis interna. Y replantear radicalmente –de cara a las exigencias del siglo venidero y en el umbral de una violenta revolución política– sus posibilidades y sus límites, su naturaleza discursiva y su especificidad epistemológica. A diferencia de la física, que contó con un Galileo y con un Newton, pero también en contraste con la filosofía, que contó con un Kant, la historia deberá conformarse y consolidarse como un saber autónomo en el curso de una accidentada e incomprendida "primera crítica de la razón histórica". Una temeraria empresa teórica, histórica y filosófica, que bajo la denominación genérica y equívoca de "filosofía de la historia" por oficio y vocación de *les philosophes*, de Herder y de Hegel, llevará a cabo como "acto inaugural" una inaudita operación *crítica y substitutiva* de las nociones claves de la cientificidad galileana. Con el objetivo de disponer en su lugar y en el lugar que ocupaba el funesto "sentido-de-fórmula", la riqueza y la plasticidad de la "consideración pensante" del *desarrollo*, del *progreso*, del *sentido* y la *finalidad* que los hombres, a través de su *voluntad* y su *libertad*, inscriben en sus días y en sus obras: días y obras que no pueden ser, como en el poema de John Donne "los harapos del tiempo", sino el lumínico tejido de la historia.

III

El prestigio, la eficacia y la resolución pragmática de la razón científica –en sus versiones gnoseológica y posteriormente tecnológica–, sumadas a cierta incapacidad teórica y discursiva de la razón histórica para garantizar su presencia e influencia al interior del pensamiento moderno más desarrollado

(*incapacidad cuyas raíces deben buscarse y explicarse necesariamente en y a partir de las formas contradictorias y discontinuas en las que se afianza la nueva socialidad burguesa*) impiden, por una parte, garantizar la consolidación de la historia como discurso autónomo, y por otra, ocupar un lugar más destacado en el proceso de constitución y aplicación del *programa general* de la modernidad. *Subordinada* a la razón científica, que desde entonces aparece como el principio estructurante y la dimensión fundamental del discurso teórico y filosófico de la modernidad, la razón histórica ya propiamente *moderna* se produce y codifica bajo formas y expresiones ambiguas: de una parte, como la siempre tanteante e insegura historiografía, volcada hacia la recuperación y el pulimiento *ad nauseam* de sus propios procedimientos técnico-metodológicos; de otra, la indeterminación y la extemporaneidad de las "filosofías de la historia". Y pospone para mejores tiempos la factura de un "programa" de crítica y fundamentación gnoseológica independiente o propia.

Lo anterior no implica, sin embargo, la llana exclusión de lo histórico en el proceso de construcción de la nueva racionalidad, de sus teorías y sus prácticas discursivas, sino por el contrario, su inclusión *incompleta, discontinua, deformada.* La razón histórica es lo suficientemente *necesaria* a la modernidad como para no quedar fuera del conjunto de problemas que aquella debe resolver para rubricar y consolidar su hegemonía discursiva y cultural; pero es también lo suficientemente *débil* como para conservar cierta "minoría de edad" científica y la proclividad a imitar el sólido modelo explicativo de las ciencias naturales. Bajo esta circunstancia de inclusión/exclusión, la presencia en el concierto del saber de lo histórico y la historia –ayuna de una "razón" conmensurable con la razón científica, pero igualmente "necesaria al mundo"– provoca una contradicción peculiar en el seno del discurso teórico moderno: que en cuanto éste incluye entre sus temas y enfoques cierta perspectiva histórica, *aparece* como masivamente metafísico, y en cuanto la excluye, es estrechamente positivista o pragmático.

Al margen del trabajo crítico-reflexivo que proporcionó a la razón científica sus certidumbres básicas a partir de la prueba positiva de sus nociones de objetividad, verdad y límites racionales, a la razón histórica solamente le fue dado expresarse a través de formulaciones equívocas, incompletas, la mayor parte de ellas idealistas o confundidas con el tejido propio de la metafísica social; mientras que las historiografías y el resto de las ciencias "morales" y "políticas" adoptaban acríticamente los postulados del materialismo mecanicista y se desentendían de toda problematización que no se circunscribiera a "los hechos" y no se refrendara con la "objetividad" de los datos y los documentos.

Entre la muerte de Jean Bodin y la publicación de la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel, la cuestión de la historia repite cíclicamente el cuadro esbozado anteriormente. Las ciencias naturales, consolidadas por los trabajos prácticos, experimentales y metodológicos de un Descartes o de un Leibniz, de un Boyle o un Newton, dedican una buena parte de sus recursos y su esfuerzo a proporcionar a la humanidad moderna una imagen tendencialmente verdadera de las cosas, en donde ya no entra en consideración la historia[79]. Por su parte, los historiógrafos se aplican tenazmente a la tarea de pulir y limpiar sus instrumentos, desterrando de su quehacer cualquier preocupación teórica o especulativa que no se asocie a la recuperación, la interpretación y la calificación de documentos. Y aunque el abandono de la historia podría parecer sintomático, nadie atina a preocuparse de ello. En la circunstancia de que la ciencia natural parece capacitada para dar cuenta y razón de *todo lo que acaece*, cualquier empresa teórica que se fije como objetivo el establecimiento de las determinantes básicas de una "razón" alternativa –o en su caso, opuesta a la razón científica– es un asunto *temerario*.

A ese respecto Gianbattista Vico es un "suicida" intelectual cuya *Ciencia Nueva* puede calificarse como uno de los escasos recursos que la Ilustración se dio a sí misma para entender la historia. Trabajando sobre tres ideas rectoras adecuadamente combinadas[80], Vico dispone los ingredientes y el instrumental básico para la construcción de una primitiva "filosofía de la historia de la humanidad"[81] y abre la posibilidad de romper el cerco que sobre la historia había emplazado la racionalidad *racionalista* dominante. La recuperación e interpretación posterior del pensamiento de Vico ha reconocido en su propuesta la formulación original de un "principio de inteligibilidad" privativo de la historia, apoyándose en la afirmación de que ésta, *siendo obra humana, solamente puede ser comprendida por una ciencia que organice sus* principios *a partir del análisis y de la explicación de aquello que los hombres* son, a *través del*

---

79 Más adelante tendremos ocasión de ejemplificar este abandono, así como la recuperación de la historia que efectúa, no siempre limpia y deportivamente, la filosofía de la historia.

80 La primera idea rectora del pensamiento histórico-filosófico de Vico es la que echa de menos una ciencia fundamentadora de lo que llamamos aquí "razón histórica", es decir, que "hasta el día nos faltara una Ciencia que fuera a un tiempo historia y filosofía de la humanidad". La segunda y la tercera ideas advierten correlativamente que "el mundo de las naciones gentiles fue ciertamente hecho por los hombres" y por tanto "que sus principios deberán ser hallados en la naturaleza de nuestra mente humana y en la fuerza de nuestro entender". Vico, Gianbattista. *Principios de una Ciencia Nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, pp. 24 y 36.

81 *Ib.*, p. 36.

conocimiento *de lo que los hombres* hacen. Sin embargo, para la crítica filosófica posterior estos "principios" se asocian exclusivamente con los rudimentos de la futura "concepción materialista de la historia" y con la idea, propiamente marxista, de la "íntima dialéctica entre el hombre y la naturaleza"[82]; pasándose apresuradamente sobre sus valores *propios* y dejándose de lado, casi contemporáneamente a su recuperación, los elementos constitutivos –aunque desgraciadamente no del todo estructurados– de una racionalidad consustancial a la historia[83]. Los pensadores ilustrados, quienes deberían haber heredado lo substancial del pensamiento de Vico, lo ignoran por completo, y en cambio se afanan en la construcción de un rico y variopinto conjunto de "filosofías de la historia" e "historias filosóficas", cuyo mérito principal es el de no dejar morir los estudios históricos de aliento "universal". Porque la *filosofía de la historia* y la *historia filosófica* de los siglos XVII y XVIII no trabajan ellas mismas en la búsqueda y el discernimiento de la razón histórica, sino la suponen; *montan* su discurso sobre ella pero no necesariamente la explicitan. Voltaire, a quien se reconoce como el artífice de una de las primeras "filosofías de la historia", y Montesquieu, "el primer filósofo de la historia en sentido fuerte", piden airadamente una respuesta a los porqués de las mutaciones en las *leyes* y las costumbres de los pueblos. Y la encuentran, como casi todos sus contemporáneos, en las leyes que rigen "el progreso del espíritu humano". Resuelven de esa forma las preguntas histórico-filosóficas sobre el *motor y el sentido* de la historia, pero no necesariamente *el problema teórico de su régimen de verdad o su racionalidad*, el que sigue residiendo *fuera de ella*: en lo general, en las nociones corrientes de *verdad* y *cientificidad*; en lo particular, en el clima, la geografía, la estructura antropológica o la índole moral de los humanos[84].

Las respuestas que entonces exige la expresión ya *postilustrada* de la razón histórica, pasan necesariamente por la formulación de un nuevo cuestionario,

---

82 Dallmayr, Fred R. "La 'historia natural' y la evolución social: reflexión sobre los *Corsi* y *Ricorsi* de Vico", en Tagliacozzo, Mooney y Verene, comps. *Vico y el pensamiento moderno*, p. 427.

83 Igualmente, y en su defecto, las que serían justamente las aportaciones viquianas para una protocrítica de la razón histórica se dejan de lado en favor de otros tópicos circunstanciales, como son: el ataque a la metafísica y la epistemología cartesianas; la recuperación viquiana de los mitos como figura primitiva del saber; las consecuencias desmitologizantes del concepto de Providencia, su discernimiento y su resolución a través de una suerte de "plan" –que antecede a la "astucia de la razón" de Hegel– en el que se resuelve el proceso de la historia universal.

84 Carbonell, Ch. *La historiografía*, p. 98; Cruz, M. *Filosofía de la historia*, p. 56.

de un instrumento teórico capaz de *empatar* el estado general del conocimiento de la naturaleza con el estado particular de la gnoseología y la teoría de la ciencia. Ni más ni menos, porque al interior del *enclave* epistémico que se produce con el choque de los conocimientos *positivos* acerca del hombre y la naturaleza contra la fase *crítica* de la teoría del conocimiento, se echan de menos la intervención y los efectos iluminadores de una *ciencia* habilitada para comprender, bajo un discurso único, la total integralidad del proceso histórico-natural y del proceso de lo social-humano. Una ciencia cuyos principios, legalidad y legitimidad, permitan explicar la *presencia* de los hombres sobre la faz de la tierra como un fenómeno histórico-natural que va más allá de la simple evolución *mecánica* de la naturaleza, y que contemporáneamente haga justicia al significado, propiamente *espiritual*, que conserva esa presencia. Un saber con esas características, empero, solamente puede formularse cuando la "masa crítica" de los conocimientos positivos, adquiridos y dispuestos enciclopédicamente por la Ilustración, conduce hasta sus límites y capacidades gnoseológicas al modelo dominante de cientificidad, el que hasta entonces se revela insuficiente para contener en sí mismo todo ese saber acumulado y permite el paso hacia una "segunda" forma de la ciencia.

Es posible encontrar los antecedentes de la *discusión* sobre la división de las ciencias en el propio Kant, a partir del planteamiento y solución de la "Tercera oposición de las ideas trascendentales" y particularmente en el desarrollo teórico del conflicto entre la *libertad* y la *causalidad*. En efecto, en su formulación explícita, tal como aparece en la *Antitética de la razón pura*, la tesis alusiva afirma que "La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos deducidos. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad"; mientras en la Antítesis se enmienda: "No hay libertad alguna, sino que todo, en el mundo, ocurre según leyes de la naturaleza"[85]. De acuerdo con este planteamiento antitético la voluntad, racional o irracionalmente ejercida, se resolvería *espontáneamente* en acciones que "comienzan por sí" y que de esa manera se sustraerían a la determinación causal, haciendo posible que la voluntad humana se experimente como *libertad*. La causalidad natural operaría en un marco sistemático que obedece a leyes de carácter inexorable, y haría impensable la determinación de un "principio" que no se sujetase rigurosamente a esas mismas leyes. De esta forma, aceptar la tesis de la libertad implica pensar en algo, un acto, que se verifica a partir de *sí mismo*, espontáneamente y sin apego a principio causal alguno. Aceptar el primado de

---

[85] Kant, E. *Crítica de la razón pura*, p. 212.

la antítesis implica pensar que ningún evento o fenómeno que se verifique en el plano de la naturaleza puede sustraerse a su "legalidad" intrínseca. La oposición, sin embargo, se resuelve, según Kant, en el plano de la razón especulativa pura "demostrándose que no era verdadero conflicto si se considera (como corresponde) que los acaecimientos y aun el mundo en que suceden no son más que fenómenos", que aun el ser humano "operante", como lo llama Kant, considerado como fenómeno "tiene una causalidad en el mundo de los sentidos que siempre está conforme con el mecanismo natural", pero en tanto *persona actuante* "se considera a sí misma como *noumenon* (como inteligencia pura no determinable en su existencia según el tiempo) [y] puede contener un motivo determinante de aquella causalidad según leyes naturales que *sea completamente libre él mismo de toda ley natural*"[86]. Según esto, en la Naturaleza no hay razones para considerar bajo ninguna circunstancia la inoperatividad de los principios causales; esto es así y el desarrollo actual de la ciencia así *lo prueba*. Sin embargo, los hombres *actúan* en el mundo y conservan una voluntad y una libertad que se traducen en "actos voluntarios" porque "*La libertad en el sentido práctico* es la independencia de la voluntad con relación a la *sujeción* de los pendientes de la sensibilidad".

Con esto quedaría formalmente *fundada* la necesidad de pensar, por separado, en una ciencia natural, pendiente de la causalidad y de sus leyes inexorables, y una ciencia práctica o moral, atenta a los actos humanos y su calificación. Pero las cosas no son tan sencillas, porque existe una suerte de "desajuste" entre la calidad *racional* de la naturaleza humana y el resultado contradictorio de sus actos voluntarios: "porque los hombres no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado". Esta condición *contradictoria* del actuar humano hace que a la postre nos figuremos "que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles"[87]. ¿Cómo superar este nuevo conflicto? ¿Cómo concebir y escribir una *ciencia humana* que acepte la *determinación* causal como

---

86 Kant, E. *Crítica de la razón práctica*, p. 123; en la "*Crítica*" anterior, Kant expresa elocuentemente el sentido de esa solución: "Es notable que sobre esta *idea trascendental de la libertad* se funde el concepto práctico de esa libertad, y que es esta idea la que constituye, en esa libertad, el punto preciso de las dificultades que han rodeado hasta aquí la cuestión de su posibilidad. *La libertad en el sentido práctico* es la independencia de la voluntad con relación a la *sujeción* de las pendientes de la sensibilidad"; *Crítica de la razón pura*, p. 246.

87 Kant, I. "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, p. 40.

el ser natural y fenoménico del hombre y contemporáneamente acepte su *libertad* como ser racional y como fuente voluntaria de sus actos?

En el trabajo titulado *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, de 1784, se conjugan estos dos principios. El primero dice: "Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza"[88]. El segundo afirma y completa: "*La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón*"[89]. La salida de la contradicción está en la Historia; particularmente en la historia que es capaz de *decir* y *explicar* por qué la actuación libérrima del hombre "que procede sin ningún plan propio" puede entenderse "conforme a un determinado plan de la Naturaleza". Porque esa voluntad y esa libertad que "burlan" provisionalmente las determinaciones de la causalidad natural quedarían a fin de cuentas inscritas en ese "plan secreto" de la Naturaleza, cuyo "fin" es "la realización de una constitución estatal interiormente perfecta" y el establecimiento de una "paz perpetua" en la que sea posible "desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad". El mérito que puede llegar a tener un ensayo que conduzca la investigación en *ese sentido*, consiste en mostrar que los planos antinómicos de la libertad y la necesidad se resuelven *constructivamente* en la Historia universal, la que no es sino ese "plan" dictado por la Naturaleza, que sólo se verifica a través del actuar libre y voluntario de los hombres.

Dejemos de lado las consecuencias filosófico-políticas de estas afirmaciones y fijemos como punto de discusión la noción y el sentido de esa Historia. Parece claro que la historia no puede ser, dado su *objeto*, una ciencia *natural*[90]. Pero igualmente, como no se refiere a los *actos* humanos sin más, sino a sus

---

88 *Ib.*, p. 39.

89 *Ib.*, p. 44.

90 "Lo que distingue, según Kant, a los hombres de los castores y las abejas es que pueden actuar. El objeto de la historia –en tanto historia del hombre y no mera historia de la naturaleza– es entonces el actuar humano[...] Si las acciones en tanto acciones humanas no se realizan de manera puramente instintiva, queda excluida por insuficiente una sistematización causal de la historia, de acuerdo con el modelo de las ciencias naturales". Cruz, M., pp. 68 y 55. Condorcet, en su "*Discurso de recepción a la Academia Francesa*" ha afirmado categóricamente lo mismo:

condiciones y sus *consecuencias*, tampoco puede ser una ciencia *moral* o *práctica* en sentido estricto. En consecuencia, la actividad intelectual que resuelve las preguntas que interrogan por el ejercicio humano de la libertad, por el "sentido" que comporta y por las formas sociales en las que se realiza, solamente puede ser una ciencia *histórica* por su objeto y *filosófica* por su finalidad.

Al margen de los trabajos editados bajo el nombre común de *Filosofía de la historia*[91] Kant no desarrolla jamás este programa. La filosofía de la historia y la posibilidad de una "razón histórica" quedan, así, a medio camino entre la propuesta metafísica de una "historia profética", la posibilidad de ensayar la construcción filosófica de "una historia universal con arreglo al plan de la Naturaleza" y la necesidad *sistemática* de disponer el pensamiento *histórico*, entendido bajo la denominación genérica del "uso público de nuestra razón", en el ámbito de la razón práctico-normativa y correlativamente del *derecho*[92]. Ante estas consecuencias, corresponde a otros representantes de la filosofía clásica alemana llevar a su punto más alto la reflexión y la expresión filosófica de la razón histórica, siendo mérito incuestionable de Herder y de Hegel su formulación más completa y definitiva.

Es posible entender el pensamiento histórico-filosófico de Herder a la manera de un vínculo que enlaza a Vico y Hegel. Como hemos visto, Vico ha fundamentado la posible inteligibilidad de la historia en el hecho de que ésta es,

---

"Todo sería igual entre ellas [las ciencias físicas y las morales] para un ser que, extraño a nuestra especie, estudiara a la sociedad humana como nosotros estudiamos la de los castores o la de las abejas. Pero aquí el observador forma parte él mismo de la sociedad que observa, y la verdad no puede tener jueces ni prevenidos ni seducidos". Citado por Tristan Todorov, *Las morales...*, p. 19. A partir de esto es posible afirmar que no se trata de una u otra ideas sueltas, sino de todo un clima intelectual.

91 Se trata de una serie de trabajos redactados entre 1784 y 1798 cuyo denominador común es el esbozo de una "filosofía de la historia" y el tratamiento histórico-filosófico que merece la preocupación kantiana por la realización de la "idea de la ilustración", por la redacción de una constitución "perfecta" y por el establecimiento de la "paz perpetua". La recopilación, la traducción y el Prólogo corrieron a cargo de Eugenio Ímaz y fueron publicados originalmente por El Colegio de México en 1941.

92 Kant, I. "Idea de una historia...", en *Filosofía...*, p. 52. Es significativo, a este respecto, que el viejo Kant haya desarrollado, consecuentemente con su sistema, una *Crítica de la razón práctica* y una *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y no una "filosofía de la historia" propiamente dicha. Porque el hecho puede explicarse en función de la impronta sistemática a la que Kant se aboca con urgencia; pero, igualmente, a partir de los *límites* gnoseológicos, idealistas y subjetivistas, que desde el interior de su propio sistema no le es permisible superar en forma alguna.

en todo, una obra humana: una obra *dirigida* por la Providencia pero *efectuada* en la Naturaleza a través del recurso y uso *inteligente* de las disposiciones naturales de los hombres. Herder parte de una base filosófica similar, pero realiza una ampliación significativa del pensamiento viquiano cuando subraya la *unicidad material y espiritual* del mundo, y dispone el proceso concreto de esa unidad en términos *genéticos*. Contra el dualismo que todavía no le es dado superar a Kant, Herder sostiene que el espíritu no representa algo *a priori*, sino que más bien es el producto de un desarrollo natural; concebir un alma humana incorporal, tal como lo continúan haciendo la mayor parte de los idealistas *subjetivistas*, es "una quimera" que no reconoce la naturaleza integral, sensible-espiritual del hombre. Para Herder, muy cerca de los materialistas franceses pero curado de su mecanicismo, el espacio y el tiempo son formas del mundo material, y el desarrollo del mundo "es impulsado, a través de las oposiciones que le son inherentes, hacia formas cada vez más elevadas y hacia una armonía siempre mayor"[93]. Una de esas formas superiores del desarrollo de la naturaleza es el hombre mismo, cuya razón no es entonces un "soplo" exterior o metafísico sino la consecuencia *necesaria* de una evolución natural-cultural ininterrumpida. De esta forma, lo que llamamos "historia" no puede ser sino el relato de esa evolución, y el reconocimiento explícito de que esta evolución material-espiritual es, bajo todas y cada una de sus figuras determinadas, la *realización de la humanidad*. Sobre esta noción de totalidad genética en la que el Todo es *naturaleza y espiritualidad en movimiento*, "el nuevo planteamiento que hacía surgir la historia de la humanidad de la vida cósmica del Todo, que consideraba a la tierra como una estrella entre las estrellas, como especial soporte de una vida en vías graduales de ascensión, debió, precisamente, tratar de incluir en sí todo lo que tuviese faz humana"[94].

Con ello, Herder no sólo le daba a la idea original viquiana una más sólida formulación "genético-materialista"[95], sino que llevaba la discusión sobre la realidad y la evolución del mundo hasta las puertas de la dialéctica. Soporta esta idea de un Herder pre-dialéctico tanto su visión genética de la evolución del mundo y sus criaturas, incluidos el hombre y su razón, como el esbozo de

---

93 Kofler, Leo. *Historia y dialéctica*, p. 23.

94 Meinecke, F. *El historicismo y su génesis*, p. 363.

95 Herder, J. G. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Especialmente en la Primera Parte, que incluye los Libros I a V, Herder recrea y profundiza los últimos resultados y conocimientos de la ciencia natural de su tiempo, pero igualmente resuelve, en clave genética, el *mecanicismo* que aqueja masivamente al materialismo de un D'Holbach o un Le Mettrie.

algunas ideas complementarias que no han recibido tradicionalmente mayor atención: especialmente la idea de que el universo es "un cuadro total de fuerzas vivas, infinitamente ricas y entrelazadas"; que dicho entrelazamiento se verifica como *oposición* o *antítesis* y que esta oposición se resuelve necesariamente en la *transformación orgánica*, siempre superior, de sus elementos originarios[96]. Igualmente, puede considerarse como elemento precursor del pensamiento histórico-político posterior la noción de "espíritu del pueblo", entendido ya en Herder como la *entidad espiritual* y como la formación estructural de "fuerzas" capaces de dotar con una identidad propia y diferenciada a un pueblo o a una época. Herder, empero, no llega a dar el paso que uniría en una nueva formulación histórico-gnoseológica su visión genético-materialista y su visión dialéctica, porque hipoteca sus postulados gnoseológicos a la idea de una "filosofía de la historia" que le obliga a retroceder hacia el ámbito de un "ideal ético de la humanidad", y por ende, como en Kant, al seno de la razón práctica:

> Herder trató, pues, violentamente, de fundir su ideal ético de humanidad con su concepto de naturaleza [...] El ideal de la humanidad pudo, ahora, ser concebido en sí mismo como el más bello florecer de lo que era posible en este juego de fuerzas sobre la tierra y así, sin violencia, ser admitido en esta imagen del mundo. Pero tan pronto como se le puso en relación con el pasado histórico, no como ideal condicionado en el tiempo, sino como ideal absoluto, como exigencia y medida ética, surgieron aquellos cismas entre el concepto de naturaleza y el ideal de la humanidad...[97].

Ante los límites que a Herder no le es dado superar, es la edificación hegeliana de la "historia filosófica" y del complejo trabajo teórico de su fundamentación –a través de la exposición *dialéctica* de la "historia viviente" y su "concepto"– el esfuerzo más significativo para mostrar e ilustrar la necesidad de entender la realidad y la racionalidad del mundo en clave histórica; o si se quiere, *en términos de totalidad contradictoria, compleja y mudable*. En sentido estricto, la intervención de Hegel relativa a la historia es una "filosofía de la historia", particularmente más profunda y compleja que las anteriores. Pero bajo otra mirada, su vasta obra constituye la propuesta general de una racionalidad alternativa: la "razón dialéctica".

Esta "nueva" forma de la razón representaría aquella "cuarta crítica" que se echa de menos en el esquema kantiano. Pero Hegel no se propone completar un cuadro mermado de la racionalidad, que por descuido o deficiencia

---

96 Meinecke, F. *El historicismo...*, p. 366.

97 *Ib.*, p. 362.

gnoseológica ha excluido o deformado, remitiéndolas al dominio de la "razón práctica", las determinaciones *históricas* de la existencia y el devenir del mundo; porque para Hegel se trata de disponer *a lo histórico y a la historicidad como el continente, la pauta y la cifra* de la totalidad de la "vida del Espíritu" y de sus manifestaciones o "formas" culturales concretas. De cara a la realización consecuente de este programa, el punto de partida debe ser dispuesto teóricamente de la manera más enérgica:

> Por tanto, de la reflexión sobre la historia universal debe resultar tan sólo que en ella ocurre todo según la Razón, que ella ha sido el curso racional y necesario del espíritu del mundo, del espíritu cuya naturaleza es ciertamente siempre una y la misma, pero que explicita en el mundo existente ésta su naturaleza[98].

Según este planteamiento "la razón rige al mundo", y la razón es "el pensamiento que se determina a sí mismo de un modo enteramente libre", por lo cual no hay razón sin Sujeto. El Sujeto-razón es el Espíritu y el Espíritu es *Substancia*; que es la manera hegeliana de afirmar la autoconformación de realidad *natural*, *espiritual* e *histórica* del mundo. De esta forma, Hegel recupera y supera la idea de que la realidad de lo que es *integra* o consustancializa en uno y el mismo Ser a la naturaleza y el espíritu; dota con un sentido más preciso, y mejor fundamentado teóricamente, la concepción genética y pre-dialéctica de Herder, y propone una salida *substancial* al problema histórico-filosófico del "fin de la historia", que, en resumen, no es sino la *realización autoconsciente* de la Razón "enteramente libre". Porque el Espíritu *absoluto* al que se refiere Hegel no *es*, sino *llega a ser*; cambia, se transforma, deviene, se *realiza en y a través de su propia historia*: "la Razón consume de sí y es ella misma el material que manipula: de igual modo que es para sí su propia condición y el fin último absoluto, es ella misma la actuación de éste y su engendramiento desde el interior a lo que aparece: no sólo es la actuación del universo natural, sino también del espiritual –en la historia universal"[99].

De esta forma el Espíritu, que siempre es "uno y el mismo", al "realizar" en el mundo su verdadero Ser "explicita" la naturaleza *histórica* del mundo, y ésta aparece en y para sí misma bajo la figura de las formaciones *espirituales* y culturales concretas de la historia universal. Hegel da el nombre de 'dialéctica' tanto a la *realidad* de ese proceso como a la *racionalidad* de la operación intelectual que lo aprehende y lo explica. Dialéctica es aquí sinónimo de "razón

---

98 Hegel, G. W. F. *Filosofía de la historia*, p. 39.

99 *Ib.*, p. 38.

histórica", e "historia" es el curso *racional* y *necesario* de la realidad "histórica" del mundo.

Aunque el esfuerzo filosófico que implica la puesta en acto de un ambicioso programa filosófico que busca *probar* la identidad del mundo en términos de *totalidad racional-espiritual en devenir* sea –en palabras de Engels– "un colosal aborto", la exposición hegeliana de la dialéctica muestra por vez primera "en la inteligencia y exposición positiva de lo que existe, la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa". Con ello, en un primer momento, Hegel *prueba* la ineluctable *historicidad* de todo acto y todo proceso social-humano. En segundo lugar, subraya la necesidad de dejar atrás las esquematizaciones *positivas* de la racionalidad presente para abrir paso a una "forma de la razón" cuyo ser *se consustancializa con la historia*, o si se quiere, que asume la historicidad, la mutación, el cambio y la muerte como *modo absoluto del ser y como "razón de ser" de lo que en verdad existe.*

No es posible, ni sensato, siquiera esbozar aquí la compleja trama en la que se dispone la fundamentación gnoseológica de la "razón dialéctica". Hegel aparece aquí porque su pensamiento representa el punto en el que confluyen la crítica de la idea y la práctica iluminista de la ciencia (siempre *ajena* y *externa* al objeto) con la propuesta dialéctica de "sumergirse en el objeto, seguir su movimiento interno" y ocuparse "de la cosa misma". Referida a la historia, esta forma del conocimiento recupera y desarrolla tanto la "explicación genética", de Herder, como la propia idea herderiana de que las "formaciones históricas" son productos de la más absoluta *necesidad.* Sin embargo, mucho más allá del punto que no rebasa el teólogo prusiano, Hegel "prueba" que "no existe una teoría del conocimiento que no sea al mismo tiempo una teoría del ser"[100], y que una "teoría del conocimiento histórico" deberá ser siempre, al mismo tiempo, una "teoría del ser histórico".

Con esta sorprendente conclusión, Hegel emprende el camino de la superación efectiva de los límites y obstáculos a los que se enfrentan las concepciones de la historia que insisten en la *dualidad* hecho-conocimiento y en el esquematismo de una razón escindida en "razones", y plantea contemporáneamente una vía de solución a su empantanamiento gnoseológico. Pero la *formulación* hegeliana de la razón histórica se resuelve necesariamente en clave metafísica. Y paga el precio de su novedad con la moneda corriente de la configuración idealista-racionalista de la gnoseología moderna –aunque esta misma sea objeto por parte de Hegel de una profunda revisión que evoca temas y problemas "posmodernos". De ahí que la crítica posterior, especialmente la

---

100 Kofler, L. *Historia...*, p. 45.

marxista, haya subrayado el hecho de que la dialéctica sufre en manos de Hegel una mistificación, propiamente una inversión idealista que hipoteca la realidad y la aprehensibilidad de lo real concreto a la actividad esforzada, pero especulativa, del Sujeto.

Por otra parte, y como consecuencia de su rotunda *novedad*, la exposición hegeliana de la dialéctica no tuvo en principio efectos significativos para la buena marcha de la razón histórica. Al margen del marxismo, que anuncia aún más rotundamente "otra" racionalidad, la herencia de Hegel sólo fue recuperada parcialmente por algunas corrientes historiográficas marginales y por pensadores aislados y hoy casi olvidados. La presunta eficacia e influencia creciente del positivismo neoilustrado, del cientificismo y del utilitarismo (posiciones que asumen todas ellas acríticamente los supuestos beneficios del modo "científico" de pensar), pero sobre todo, la enérgica *reacción* de Ranke y Droysen en contra de Hegel y toda traza de "especulación" en el conocimiento de "lo que verdaderamente sucedió", impidieron y aun descalificaron el desarrollo de una historia estudiada y escrita en términos *dialécticos*. Y aun aquellas escuelas de pensamiento que pretendieron encuadrar su interpretación del mundo social-humano en un esquema "histórico", como el primer positivismo comtiano o el evolucionismo, desdeñaron de tal forma los puntos de arribo a los que Hegel había llegado que su alusión a la *historicidad* intrínseca a todo proceso natural o social no pasó de ser una desafortunada caricatura mecanicista[101].

IV

Con Ranke y Droysen, aquella primitiva "crítica de la razón histórica" cambiará radicalmente de lugar y de estrategia; ahora el empeño consiste en fundamentar la práctica de un *oficio* a partir de los medios y herramientas encontradas y desarrolladas al *interior* de su propio dominio teórico-discursivo. La discusión posterior no se dará, entonces, en los términos habituales de *ciencia natural vs. ciencia especulativa* –considerando la primera única y

---

101 No deja de percibirse en todo esto un tinte trágico. En efecto, el siglo XIX le debe en gran medida a Hegel y al pensamiento dialéctico posterior la incorporación de la historia y la historicidad en su visión de las cosas. Sin embargo, el llamado "siglo de la historia", que ciertamente conoce una verdadera eclosión y expansión inusitada de los estudios históricos y de su incorporación, por la vía del evolucionismo, a los estudios científicos, no es capaz de asimilar el sentido profundo que comporta la dialéctica, y abraza inconsecuentemente el partido de lo positivo, lo que se consigna y cabe en las estrecheces del "sentido-de-fórmula".

exclusivamente bajo sus determinantes galileanas y la segunda bajo su empaque filosófico– sino entre ciencia *natural* y ciencia *histórica*.

El signo más claro de que la historia ha resuelto por lo menos tendencial y momentáneamente la crisis provocada por la generalización del racionalismo y del cientificismo ilustrado, lo proporciona la reflexión de Leopold von Ranke en el sentido de que la historia que él realiza se ocupa principalmente de los hechos "tal como sucedieron", pero que no desdeña, sino por lo contrario considera *esencial*, entender que en aquellos hechos "se nos revelan fuerzas, fuerzas espirituales, creadoras, engendradoras de vida, se nos revelan la vida misma, las energías morales... que encierran el secreto de la historia universal"[102]. En otras palabras: la prueba de que por el momento la razón histórica ha podido superar *reconstructivamente* la prueba de su "crítica" la proporciona el hecho de que en el curso de los años que corren entre 1820 y 1870 la disciplina es capaz, acaso por primera vez desde Bodin y Vico, de afirmar y defender una propuesta *autónoma* de cientificidad en la que se articulan más o menos equilibradamente:

-un *objeto* de conocimiento propio (la civilización humana y su desarrollo) que se desglosa en "hechos" prácticos y espirituales plenamente localizables, analizables e interpretables;

-uno o varios "métodos" que recelan de la *explicación* clara y distinta de la ciencia natural y apuestan a la apropiación *comprensiva* de aquello que investigan, y

-una "filosofía" intrínseca que dota a la actividad histórica de postulados, principios y fundamentos generales, que no la ciñe a principios especulativos y que tampoco interviene en la consideración específicamente historiográfica de sus objetos.

Frecuentemente, sobre todo entre los historiógrafos que consideran la supuesta "intrusión" de la filosofía en la historia –como Fevbre o Veyne– un "crimen capital", se subraya y celebra exageradamente lo que en el fondo no deja de ser contradictorio. Junto con sus numerosas intervenciones metodológicas y sus eventuales observaciones críticas relativas a cierta filosofía

---

102 Ranke, L. *Pueblos y estados en la historia moderna*, p. 97. La cita concluye así: "Factores que florecen, que animan el mundo, que cobran la más variada expresión, que pugnan, se entrecruzan, se coartan y dominan los unos a los otros; [que] encierran el secreto de la historia universal".

de la historia "poco meditada"[103] (se habla del historiador prusiano como del forjador de un método crítico-filológico y más allá del "padre de la historia positiva"), la frase de Leopold von Ranke que más a menudo se cita dice a la letra:

> Se ha atribuido a la historia el oficio de juzgar el pasado, y de enseñar a sus contemporáneos en beneficio de años futuros; el ensayo presente no pretende tan altos designios: *solamente quiere mostrar, lo que realmente ha sucedido*[104].

Sin embargo, y solamente porque así conviene a quienes se empeñan en concebir una historia científica, en donde "científica" por descalificación quiere decir solamente *antifilosófica*, se omiten o desdeñan diversos fragmentos a través de los cuales se ilustra un pensamiento infinitamente más complejo. Un pensamiento que ha aprendido la lección que le dictan "los hechos" pero que sabe ver a través de ellos "el espíritu que aparece en el mundo" o la realización del "destino único universal", y que es capaz de afirmar que la historia universal "no es, como a primera vista podría parecer, un revoltijo, una mezcolanza o una sucesión de estados y de pueblos presidida por el azar", sino "la memoria viva de la humanidad" que "trata de abarcar toda la amplitud de su pasado en la plenitud de una contemplación pura". No son éstas, por cierto, las palabras del "positivista" que la historia de la historiografía (específicamente la francesa) se ha empeñado en transmitirnos reiterativamente; pero tampoco son las de un "*philosophe*". Quizá el primer mérito de Ranke estriba en que a lo largo de su larga vida intelectual le ha sido dado contradecirse en más de una ocasión; el segundo es, sin duda, el ofrecer la posibilidad de pensar la vocación y el oficio historiador *desde* la especificidad y la concreción que le permiten el estado general del conocimiento y el tiempo que se vive, conservando la intención abierta de dotar a la historia con una perspectiva epistémica, un método y un lenguaje *propio*. Ya que aun reduciendo al mínimo la expresión histórica o

---

103 "Asistimos con frecuencia a una pugna que tiene como contendientes una filosofía poco meditada y la historia. Se parte de ideas apriorísticas para llegar o pretender llegar a conclusiones sobre lo que debiera ser. Se pretende descubrir esas ideas en la historia universal, sin percatarse de que se hallan expuestas a no pocas dudas. Y, en tal empeño, se entresaca de entre la muchedumbre infinita de hechos aquellos que parecen corroborar las ideas preconizadas [...] Suele llamarse a eso filosofía de la historia...". Citado por Wagner, *La ciencia*..., pp. 242-243.

104 Ranke, L. *Historia de los pueblos latinos y germánicos*, Prólogo, citado por Wagner, p. 239. En la versión de Wenceslao Roces al mismo Prólogo se lee: "No cabe duda de que para el historiador es ley suprema la exposición rigurosa de los hechos, por muy condicionados y carentes de belleza que éstos sean", Ranke, L. V. *Pueblos y estados en la historia moderna*, p. 38.

enunciando "la verdad escueta, sin adorno alguno", la historia que Ranke quiere escribir:

> ...en el sentido perfecto de la palabra, puede y debe remontarse por caminos propios de la investigación y el examen de lo concreto hasta una concepción general de lo acaecido, hasta el conocimiento de su trabazón objetiva. Por consiguiente, el historiador deberá fijarse, fundamentalmente y por encima de todo, en el modo de vivir y de pensar de los hombres de un determinado período; si así lo hace, verá que, independientemente de las grandes ideas inmutables y eternas, por ejemplo de la idea moral, cada época tiene su tendencia específica y su ideal propio[105].

Estas frases, tomadas de sus *Conferencias sobre las épocas en la Historia*, son precedidas en el texto de un largo alegato sobre los límites y los excesos de la filosofía de la historia –particularmente la hegeliana– porque, afirma Ranke, el objeto de la historia deberá circunscribirse al estudio pormenorizado de las "tendencias dominantes" que en cada época y en cada pueblo conducen –conjuntando la libertad, la voluntad, las posibilidades y los límites exclusivamente humanos– el curso positivo de su evolución o de su decadencia. Si en el seno de la historia puede hablarse de un "sentido" y de un "fin", éstos pertenecen al carácter y a la voluntad (a las "fuerzas morales") de los pueblos, y de ninguna forma a un "espíritu" universalmente repartido.

Pero no pertenecen a Ranke en exclusiva ni los términos ni las perspectivas desde las que se emplaza y emprende lo que hemos llamado anteriormente la "reconstrucción" del pensamiento histórico y de la actividad historiográfica que tiene lugar a lo largo de todo el siglo XIX. Aquélla se asocia preferentemente a los nombres de Droysen, Macaulay, Von Stein, que practican una suerte de historia "reflexiva" o "filosófica", o a los de Comte, Fustel de Coulanges, Ritter o Taine, quienes se atienen –o declaran atenerse– a la historia "positiva". La discusión se centra en el "método", aunque en el fondo lo que se buscan son las determinantes esenciales de lo histórico, la materia histórica y la posibilidad o imposibilidad de acceder, con rigor, verdad y objetividad a su núcleo racional. El escenario es prácticamente el mismo: el dominio general de la concepción galileana de la ciencia y los esfuerzos que en sentido divergente ensayan los historiadores que recelan del "fisicalismo". Y el drama es ejemplo de los esfuerzos de cada uno de los teóricos que participan en la disputa por demarcar, fundamentar, explicar y probar *qué es y qué no es historia* a través de preguntas que interrogan alternativamente por el objeto, el sujeto, el método, la validez y los límites del conocimiento histórico, considerado en su *especificidad* y *autonomía*. Se trata, en síntesis, de apuntar firmemente hacia la constitución y fundamentación teórica de una "tercera" forma del saber –ni científica-natural ni filosófico-especulativa– sino exclusiva, apropiada al conocimiento de los

hombres, relativa a sus obras, inscrita en sus memoriales, expresada en su cultura, tejida en sus instituciones. "Ésta es la base del 'realismo' de Droysen –afirma H. White– y el punto de vista que le permite reclamar para el conocimiento histórico el estatus, no del arte, la ciencia o la filosofía sino de una *disziplin* de lo plausible, una disciplina que es empírica y especulativa al mismo tiempo"[106].

"La historia en su sentido prominente –ha escrito Droysen– es solamente la del cosmos ético, la del mundo de los hombres"[107]. Definido así su objeto, el método histórico deberá rescatar y expresar lo que de humano tiene el pasado que se estudia, por medio de un acto *reflexivo* que hace llegar a nuestra conciencia la representación de un mundo "formado estrato a estrato". El *conocimiento* histórico es, así, la representación de un mundo *histórico*. Pero ese acto reflexivo no es ni puede ser fruto de la pura intuición inmediata o de la simple pizca de los "hechos"; es un acto *comprensivo* complejo en el que se entrelazan e interactúan procederes codificados y ordenados, ceñidos rigurosamente a la disponibilidad y veracidad de las fuentes y los materiales de una investigación, pero a la vez, lo suficientemente *libres* para ceder el paso a la *interpretación* –ahí en donde es necesario "completar las relaciones y las concatenaciones" comprensivas que la simple reunión, la crítica y el ordenamiento de los hechos no nos proporciona. De este modo, la *interpretación*, fuente de interminables discusiones antifilosóficas, reaparece en Droysen como recurso metodológico completamente válido sí, y sólo sí, lo encuadramos en y con nuestro esfuerzo *comprensivo*.

La contribución de Droysen en abono a la fundamentación y el crédito científico de las ciencias del espíritu puede cifrarse en su apuesta por "el comprender" como la dimensión teórico-metodológica apropiada –y eventualmente única– para el conocimiento histórico:

> Comprender es el acto más humano del ser humano, y todo actuar realmente humano descansa en la comprensión, busca comprensión, encuentra comprensión [...] Nuestra misión sólo puede consistir en comprender los recuerdos y las tradiciones, los restos y los monumentos de un pasado en la forma en que un oyente comprende al que habla, de manera que en los materiales que todavía están, nosotros investigamos buscando lo que querían los que formaban, actuaban, trabajaban así, lo que conmovía su yo, lo que querían expresar en tales expresiones e impresiones de su ser[108].

---

106 White, Hayden. *El contenido de la forma*, p. 117.

107 Droysen, J. G. *Grundriss von Historik*, p. 14; citado por Wagner, p. 251.

108 *Ib.*, p. 254.

Bajo estas determinaciones, la segunda pregunta droyseana, enunciada ahora bajo la pregunta que interroga por el *sujeto* que conoce, está resuelta de antemano. Si la historia es un acto de reflexión y su comprensión atiende a *nuestra propia voz*, el historiador, el "entendedor", es siempre un semejante, otro yo a quien puede y debe escucharse. "Nuestra comprensión histórica es exactamente la misma de como comprendemos a quien nos habla [...] El entendedor, como es también un yo, una totalidad en sí, como aquel a quien debe entender, completa su totalidad de las expresiones particulares y la expresión particular de su totalidad".

Pero delinear el perfil del *sujeto* que conoce se corresponde con la precisión y especificación de lo que debe conocerse: el objeto del conocimiento histórico es entonces un *hecho* que se entiende como predominantemente *subjetivo* y que por ello se reconoce como acto; un *acto* que en mayor o menor medida es fruto de la *voluntad*, lo que convierte la búsqueda científico-natural de las "causas" en la búsqueda específicamente *histórica* de los *motivos que animan, ya íntima, ya socialmente, las acciones humanas.*

Las ideas de Droysen no son del todo originales, corresponden parte por parte a la herencia filosófica *clásica* alemana, a la limitación y ajuste de la posición histórico-filosófica y metodológica de Ranke y al reencausamiento del pensamiento filosófico de Kant (que bajo la denominación de neokantismo, en palabras de Lukács, "prepara la contrarrevolución [anti-hegeliana] en Alemania"). Su mérito consiste en la sistematización a la que somete aquel amplísimo universo discursivo y en la energía con la que defiende la idea de una historia y una historiografía que no se rinden a la cientificidad al uso, mecanicista y causalista, y que le oponen la independencia y la autosuficiencia del "espíritu de la humanidad" que se manifiesta y afirma emblemáticamente en los "poderes éticos".

> Droysen –escribe White– percibió claramente la debilidad de cualquier concepción del realismo basada en una epistemología empírica. Invistiendo al concepto de lo históricamente real no en un referente sino en los "poderes éticos", muestra que percibió las exigencias de las llamadas ciencias humanas que empezaban a configurarse en su época. Lo históricamente real no se da nunca en la "experiencia" desnuda; siempre se elabora y perfila en una organización específica de la experiencia, la praxis de la sociedad en cuyo seno se conceptualiza la imagen de la realidad[109].

La revisión crítica y la eventual *superación* de la llamada "teología de la historia" de matriz agustiniana (concepción masivamente escatológica que

---

109 White, H. *El contenido...*, p. 117.

según Droysen todavía muestra su influencia en los filósofos de la historia) produce una necesaria reformulación y radicalización droyseana de las ideas de Hegel, en el sentido de entender bajo el único y mismo concepto, el de "historia":

-la *realidad* y el *proceso* de la humanidad,
-el *conocimiento* que de sí misma la humanidad ha producido, y
-la *certeza* o *verdad* con la que ella misma es capaz de enunciarlo.

En estas condiciones, la *salida* de la delimitación parcamente "epistemológica" para una fundamentación de la historia está ya aquí planteada y tendencialmente resuelta: la historia debe buscar y encontrar sus fundamentos *en ella misma*, y si "ella misma" es el modo concreto en el que la humanidad se autoproduce, se expresa, se reconstruye intelectualmente y se proyecta, toda fundamentación de la historia que parte de lo que aquella *no es*, está condenada de antemano.

2.5 El positivismo historiográfico como segunda capitulación frente a "la ciencia"

I

Del lado diametralmente opuesto al trabajo de fundamentación filosófico-axiológica de la historia –por lo menos ésa es su intención– y bajo la inspiración y el patrocinio de las ideas *cientificistas* de los siglos precedentes, los teóricos e historiógrafos positivistas tratarán de encuadrar el quehacer histórico bajo las determinantes básicas de la concepción *galileana* de la ciencia, subrayando la necesidad y la importancia que reviste para la explicación científica de los fenómenos socio-históricos el firme establecimiento de sus *leyes generales*. Inspirados probablemente en Montesquieu, quien ha afirmado que las costumbres y leyes de los hombres son consecuencia de *otras leyes* más generales con las que "están en conexión y dependen de ellas", los positivistas conducirán el trabajo historiográfico hacia la búsqueda y la comprobación de la existencia y el *imperio* de las leyes que rigen el curso del devenir humano. Siempre dentro de un marco que para la caracterización de algo como "positivo" es determinante: la *disposición* y el *orden* que los fenómenos sociales e institucionales presentan en el cuadro general de la evolución o del *progreso* humano, en cuanto éste es resultado inevitable e inexorable del cumplimiento de sus propias leyes efectivas.

Para llevar a cabo esa tarea, los positivistas efectúan una suerte de ampliación y *radicalización* de las ideas iluministas. Éstas –aún inscritas en la caza de lo legaliforme– todavía afirmaban la *unicidad* de un mundo cuya evolución responde a leyes tanto "espirituales" como "materiales", sin especificarse "regiones ontológicas diferenciadas"[110]. Ahora, los autores positivistas, más cercanos teóricamente a los "materialistas" mecanicistas, procederán a la edificación de una "física social" en donde la inexorabilidad de los hechos de la historia se explica siempre por la impronta de las leyes "físicas": el clima, la tierra, el medio. O, en el menos malo de los casos, por la combinación de algunas determinantes "físicas" con elementos que pertenecieron a lo "espiritual" pero que la nueva antropología ha convertido en

---

110 Cruz, Manuel. *Filosofía...*, p. 57.

causas materiales del comportamiento humano; la raza, el carácter, las tradiciones, las costumbres: el utillaje institucional heredado y el utillaje institucional que se es capaz de construir. En resumen, la posibilidad y la capacidad efectiva y material de *progresar*.

Como se sabe, corresponde a August Comte el esfuerzo más vasto y sistemático para integrar el conocimiento de lo histórico y lo social en el espacio de una ciencia unificada bajo las características de las ciencias naturales, especialmente de la "física". En la base de su pensamiento, sin embargo, subyace una suerte de "filosofía de la historia" –probablemente heredada de Condorcet a través de Saint-Simón– en la que la marcha del "espíritu humano" atraviesa progresivamente por distintas etapas o "estadios" que le llevan hacia un final determinado: el estado positivo. Se trata, especifica Comte, de "la ley" que rige la evolución del pensamiento, la "gran ley fundamental" del desarrollo intelectual de la humanidad cuyo cumplimiento inexorable ha obligado a los hombres a pasar sucesivamente por tres estados de conocimiento y de conciencia diferentes: el estado "teológico", en el que los hombres están sujetos a la acción directa y continua de agentes sobrenaturales o en donde la explicación de las cosas consiste "en atribuir a todos los cuerpos exteriores una vida esencialmente análoga a la nuestra pero casi siempre más enérgica, por su acción generalmente más poderosa"[111]; el "metafísico", en donde aquellas fuerzas sobrenaturales se especifican como agentes "espirituales" o abstractos, es decir, en donde el pensamiento "en lugar de operar con los agentes sobrenaturales propiamente dichos, los reemplaza cada vez más con esas *entidades* o abstracciones personificadas cuyo uso, verdaderamente característico, ha permitido a menudo designarla con el nombre de *ontología*"[112]; y finalmente el "positivo" o "científico" en donde el conocimiento renuncia a la búsqueda de lo sobrenatural y de lo abstracto y se concentra "en descubrir, por el uso bien combinado del razonamiento y la observación, sus leyes efectivas". En efecto, el estado positivo –o real, como también le llama Comte– se caracteriza por los límites estrictos a los que se someten la imaginación y la especulación en los procesos cognoscitivos, y por el uso y peso propiamente esencial que se da a la observación directa de fenómenos o "hechos", lo que a su vez permite el imperio de una "lógica" que reconoce como "regla fundamental" el que toda proposición *que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho* no puede tener ningún sentido real e inteligible[113].

---

111 Comte, A. *Discurso sobre el espíritu positivo*, p. 106.

112 *Ib.*, p. 110.

113 *Ib.*, pp. 112-113.

En una palabra, la revolución fundamental que caracteriza la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, por la simple averiguación de las leyes, o sea *de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados*. Trátese de los menores o de los más sublimes efectos del choque y del peso, lo mismo que del pensamiento y la moralidad, *nosotros no podemos conocer verdaderamente más que las diversas relaciones mutuas propias de su cumplimiento*, sin penetrar nunca en el misterio de su producción"[114].

Sin embargo, este positivismo cuenta mucho más y cobra mayor influencia intelectual bajo las características de una "filosofía" que articula, con acuerdo pleno al espíritu del tiempo, una particular idea del *progreso* con una renovada idea de *cientificidad*. En donde "progreso" se entiende como evolución técnico-material –y posteriormente como evolución "orgánica"– y "científico" es, exclusivamente, el conocimiento que explica al mundo como "*un universo de meros hechos*".

II

Inspirado en esta curiosa combinación de "filosofía positivista de la historia" con "la simple averiguación de leyes" propuesta por Comte, el positivismo historiográfico *realmente existente* produce muy pocas intervenciones de valía[115]. Las obras de Buckle y Taine, junto con las de Guizot, Thierry o Fustel de Coulanges, se resuelven como obras *híbridas*, en donde la noción de "ley" y su operación *explicativa* dependen masivamente de consideraciones doctrinales, cuando no abiertamente ideológicas.

Sin traza alguna de resolver su *horror philosophicus* y rendida a la idea de ciencia positivista al uso, la historiografía del último tercio del siglo XIX y de casi todo el primer tercio del XX se empeña por ser, ahora sí y de una vez por todas, una "ciencia pura". Pero ¿qué significa *ahora* ciencia pura? Básicamente se trata de la vieja ciencia galileana que, exaltada por sus innumerables éxitos, ha terminado por *fetichizar* una buena parte de sus emplazamientos y sus categorías. Se habla así –desde el lado de los que "ya vencieron" a la oscuridad y la ignorancia– de la suprema pertinencia del método científico, de los

114 *Ib.*, p. 113.

115 Entre ellas se señalan reiterativamente las obras de Henry Thomas Buckle, *Historia de la civilización en Inglaterra* (1857 y 1861), de Hipolyte Taine, *Orígenes de la Francia contemporánea* (1876-94) y *La ciudad antigua* e *Historia de las instituciones políticas de la antigua Francia*, de Fustel de Coulanges. Tanto Isaiah Berlin en su momento, como Josep Fontana en el suyo, han mostrado que aquel positivismo tiene mucho de declarativo y muy poco de científico.

incontables servicios que la ciencia proporciona a la vida a través de sus descubrimientos y aplicaciones tecnológicas, de la idea y la práctica de la sistematicidad que vence a la dispersión y a la falta de memoria y orden que privan en el sentido común y en las formas pre-científicas de conocimiento. Pero, y sobre todo, se habla de la *objetividad*, entendiendo por ella *la verdad expresada en leyes y la ausencia completa de preconcepciones y juicios "subjetivos"*. "La palabra ciencia –afirma Franklin Baumer– aunque todavía era un término un tanto proteico, había empezado a estrecharse hasta su significado actual. Es decir, la ciencia se refería ahora, las más de las veces, al tipo de conocimiento asociado con las ciencias naturales, en especial con la física. Se supuso en general que, en ese sentido, la ciencia era capaz de aportar el único conocimiento verdaderamente fidedigno"[116].

Como consecuencia de la reducción de sus significados, parece ser una particularidad de la idea de ciencia decimonónica identificar mecánicamente la "verdad" con la "objetividad", y ésta, con la "facticidad" crasa; por lo que sólo puede considerarse como objetivo y verdadero un saber que, en el curso de un procedimiento metódicamente controlado, es capaz de "probar" que la permanencia o el cambio en los estados observables de su objeto se rigen *necesariamente* por leyes. Y que todo aquello que no pueda ser explicado con base en leyes permanece, para efectos prácticos, completamente *desconocido*. Se trata además, por una parte, de la edad de oro de ese *materialismo* que ya no apela exclusivamente a la filosofía o a la tosquedad de la mecánica, como en D'Holbach o Le Mettrie, sino al propio desarrollo y alcances de la ciencia, como en Bernard. Y, por otra, del establecimiento y dominio de cierta "lógica de las ciencias" que inaugura un movimiento a favor de la recuperación reflexiva del desarrollo de la ciencia, su experiencia y, sobre todo, su firme e indiscutible *avance*. Libros como el *Sistema de la Lógica* de John Stuart Mill, constituyen el mejor ejemplo de un intento generalizado y sistemático por *popularizar* el conocimiento y la aplicación del "método científico", y por dejar en claro que el científico es el único modo cognoscitivo de apropiarse legítimamente la verdad del mundo.

Hay muchas entradas a la noción de "objetividad" referida a la calidad o pertinencia del conocimiento. Pero aquella que priva hacia la segunda mitad del siglo XIX –y hasta bien entrado nuestro siglo– insiste en afirmarse, por una

---

116 Baumer, Franklin. *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio de las ideas*, 1600-1950, p. 291. Ver Mill, J. S. *Resumen sintético del Sistema de Lógica*. Igualmente, John Loose, *Introducción...*, pp. 123-143.

parte, en oposición radical a la "subjetividad"; por otra, en función del rigor *experimental* o, como su sucedáneo, del rigor *metodológico*. Las primeras y entusiasmadas páginas del libro de Carl Hempel, *Filosofía de la ciencia natural*, referidas al médico austro-húngaro Ignaz Semmelweis y a su lucha en contra de la "fiebre puerperal" a partir de la "contrastación experimental de hipótesis"[117], dan cuenta del "espíritu" que anima la investigación y que se resuelve radicalmente en contra del "apriorismo" y de toda forma de "opinión" no fundamentada y probada experimentalmente. En efecto, como una de las formas reconocidas de la subjetividad, enemiga del conocimiento verdadero, el apriorismo aparece como el resto de una sombra filosófico-escolástica en la iluminada faz del siglo de la ciencia. Ya John Stuart Mill había condenado "la visión a priori del conocimiento humano" cuando Claude Bernard en su *Introducción al estudio de la medicina experimental*, de 1865, condena toda idea *a priori* derivada "de alguna fuente irracional, como la revelación, la tradición, una autoridad convencional o arbitraria" y exalta la modesta pero verdadera tarea del experimentador, que para interrogar a la naturaleza plantea una pregunta que "paso a paso, va confrontando con la realidad por medio del experimento"[118]. Por supuesto, la lucha por la objetividad no se reduce a la denuncia doctrinaria del apriorismo y a la afirmación del experimento y la contrastación de hipótesis como procedimientos científicamente verdaderos. Este trabajo deberá todavía complementarse con la operación metodológica (propia de cierta postura empirista-materialista dominante en los ámbitos científicos de aquellos años) que reduce por completo la "realidad" a la "objetividad", en donde aquélla es en exclusiva el mundo conocido experimentalmente y ésta su propia *imagen* verdadera, en ausencia absoluta de aspectos o *juicios* subjetivos.

Éste es, por supuesto, sólo un aspecto de la idea de la ciencia cultivada a lo largo del siglo XIX. Sin embargo, ajena a casi todos los demás criterios de la ciencia, la historia de inspiración y aspiración positivista se aferra a la tesis de la objetividad como a clavo ardiendo, en pos de una "cientificidad" permanentemente regateada. Impedida estructuralmente para "experimentar" y probar con ello la verdad de su dicho, la historia se esfuerza en traducir el modelo hipotético a sus procedimientos habituales. La posibilidad está ya esbozada en un par de frases de Ranke acríticamente combinadas: "lo que verdaderamente sucedió" no es otra cosa que "los hechos escuetos, sin adorno alguno". Falta por resolver, en

---

117 Hempel, Carl. *Filosofía de la ciencia natural*, pp. 16-20; Celine, Louis Ferdinand. *Semmelweis*, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

118 Citado por Baumer, *El pensamiento...*, p. 294.

primer lugar, qué fragmento del mundo conocido será capaz de contener y comunicar en y por sí mismo "sin adorno alguno" el testimonio y la evidencia de que algo realmente sucedió, para posteriormente ensayar la *doble* prueba, mediante un método crítico riguroso, de la *veracidad* del hecho que se estudia y de la *validez* del testimonio que lo afirma. En esta dramática búsqueda de objetividad y certidumbre la historia, si quiere ser científica, deberá reducir su ámbito de pertinencia al estudio suficiente y convincentemente documentado de "lo que sucedió" mediante el establecimiento y la observancia puntual de una ecuación en donde todo hecho bruto, todo *evento*, para adquirir la dignidad de *objeto* del conocimiento histórico, requerirá de testimonios seguros, que en el curso de un proceso de autentificación, restitución, interpretación y certificación se *prueben a sí mismos* mientras sirven de base para el establecimiento de la verdad, ahora sí, del *hecho* que consignan. Bajo esa exigencia no todo lo que testimonia un hecho es adecuado; lo es solamente aquel objeto que tendencialmente excluye la posibilidad de ser subjetivamente deformado, falsificado, inauténtico, lo que reduce su universo de objetos a los *monumentos* y los *documentos* tal y como fueron originariamente producidos. Pero los monumentos, si no contienen algo más que su pura masa material, son *mudos* al margen de la aplicación afortunada de alguna técnica de *interpretación* arqueológica, cuya generalización y perfeccionamiento deberá esperar el arribo del segundo tercio de este siglo. Debido a esto, los historiadores positivistas del siglo XIX se resignan con el conocimiento proporcionado única y exclusivamente por los documentos, para los que exigen la aplicación de un procedimiento de prueba riguroso (la heurística, la crítica y la interpretación "interna" y "externa" de los textos) como paso previo a la caracterización del "hecho" y a la inscripción del fragmento de saber así producido en una "construcción histórica" que excluye por principio toda apreciación o juicio subjetivo. Ya que para la mirada y los intereses de nuestros positivistas la historia no es un arte que pueda darse el lujo de corregir o salpimentar lo crudo o magro de los hechos, *sino una ciencia pura.*

Corresponde a los autores franceses Langlois y Seignobos la sistematización definitiva de este método en una obra que data de 1898 titulada *Introducción a los estudios históricos*, la que Henri Marrou ridiculiza así:

> Si hojeamos el perfecto manual del erudito positivista, nuestro viejo compañero el Langlois y Segnobos, comprobamos que la historia aparece ahí como el conjunto de "hechos" que se desprende de los documentos. La historia existiría, latente pero ya real, en los documentos, antes de que intervenga la labor del historiador. Sigamos la descripción de sus operaciones técnicas: encuentra los documentos y a continuación procede a hacerles "*la toillete*". Realiza la crítica externa, que es una técnica de "limpieza y reacomodamiento", y así separa el grano de la paja. Por medio de la crítica interpretativa rescata el testimonio, cuyo

valor es determinado por una severa "crítica interna que pone de manifiesto toda falta de sinceridad y de exactitud" (¿no es posible que el testigo se engañe o quiera engañarnos?). Poco a poco se acumula en sus archivos el grano limpio de los "hechos". El historiador no tiene más que informarnos con exactitud y fidelidad, y eclipsarse tras los testimonios cuya validez se ha verificado [...] En una palabra, el historiador encuentra la historia, no la construye"[119].

Numa-Denis Fustel de Coulanges, (quien para Georges Lefebvre es un "racionalista puro" y para Lucien Febvre es "un iluso") expone así sus ideas acerca de la "historia científica" en el capítulo primero del último tomo de su obra magna, la *Historia de las instituciones políticas de la antigua Francia*, aparecido en 1888:

La historia es una ciencia: no imagina, ve únicamente; y para que pueda ver con precisión, necesita documentos seguros [...] Leyes, cartas, fórmulas, crónicas e historias, es preciso haber leído todas esas categorías de documentos sin haber omitido una sola [...] porque el historiador debe hallarse en situación de decir con toda seguridad, no sólo qué cosas están en los textos, sino también qué cosas no están, y es sobre todo esta segunda obligación la que lo fuerza a haberlo estudiado todo"[120].

Fustel afirma que trabaja con textos, y solamente con textos. Confía en que en ellos, en *todos* ellos, esté escondida una verdad que no necesita su *concurso* como investigador sino su *testimonio* como lector, o, cuando mucho, como intérprete que no se concede más licencia interpretativa que la creencia en las fuentes documentales: "El fondo del espíritu crítico, cuando se trata de la historia del pasado, consiste en creer a los antiguos [...] me siento obligado a concluir que Tito Livio no hacía entonces sino reproducir viejos anales, documentos de viejas épocas, *y creo más en Tito Livio cuanto menos reconozco a Tito Livio*"[121].

Pero esa *creencia* –porque lo es y no va más allá– no autoriza intervención o enmienda alguna. El aparente desliz se corrige con el último enunciado: solamente es confiable el documento que consigna los hechos bajo un formato impersonal; sólo es permisible creer en los documentos, leyes, crónicas, historias, cuando menos se reconocen en ellos las ideas, las creencias, las expectativas y anhelos de su autor, él mismo desautorizado para incluir en la interpretación las suyas propias:

Introducir las propias ideas personales en el estudio de los textos es el método subjetivo. Se cree mirar un objeto y es la propia idea la que miramos. Se cree mirar un hecho, y este

119 Marrou, H. I. *Del conocimiento histórico*, p. 33.

120 Fustel de Coulanges, citado por Carbonell; *La historiografía*, pp. 120-122.

121 Lefebvre, G. *El nacimiento de la historiografía moderna*, p. 231.

hecho toma inmediatamente el color y el sentido que la mente quiere que tenga [...] Muchos piensan que es útil y bueno para el historiador tener preferencias, "ideas capitales", concepciones superiores. Esto, dicen, da a la obra más vida y más encanto; es la sal que corrige la insipidez de los hechos. Pensar así es equivocarse mucho en cuanto a la naturaleza de la historia. La historia no es un arte, es ciencia pura. No consiste en contar de manera agradable o en disertar con profundidad. Consiste como todas las ciencias en comprobar los hechos, en analizarlos, en compararlos, en señalar entre ellos un lazo.

Las conclusiones que de todo esto se desprenden respecto de lo que *debe hacer* el historiador son obvias: éste no es un investigador acucioso sino un lector/observador absolutamente fiel a "lo que mira". "La única habilidad del historiador consiste en obtener de los documentos todo lo que contienen y en no añadir nada de lo que *no* contienen. *El mejor de los historiadores es aquel que se mantiene más cerca de los textos, quien los interpreta con mayor exactitud; quien no escribe e incluso no piensa sino según ellos*".

Es claro a estas alturas que la investigación histórica, incluida la que efectivamente realizan los positivistas más radicales, no puede adoptar, sino bajo el riesgo de producir una caricatura absurda de "los hechos", un programa de investigación como el descrito. Ya Henri Marrou ha mostrado con benevolencia cómo la misma obra de Fustel de Coulages constituye un rotundo mentís a sus declaraciones metodológicas[122], mientras Robin Collinwood las ataca y ridiculiza con la ironía extrema de su juicio: la historia positivista no pasa de ser el mero ejercicio anti-imaginativo de un coleccionista, complementado con el uso y el abuso de las "tijeras y el engrudo".

Ahora bien, una historia así no tiene muchos lugares a los que acudir, y termina refrendando la preferencia por los temas tradicionales de la historia política y diplomática. Esto es, una historia que se afana –sí y sólo sí los documentos lo autorizan– en la descripción pormenorizada de batallas, pronunciamientos, negocios y traiciones; vicisitudes de política interna y externa, encumbramiento y deposición de reyes y ministros. "Si se agregan ciertas catástrofes naturales, como una epidemia de peste, tendremos poco más o menos todo cuanto Tucídides, por ejemplo, consideró útil informar sobre la Grecia de su tiempo", ironiza Marrou[123]. Se hace entonces una historia toda *evenementiel*; y se construye con ladrillos/datos un aburrido relato historizante.

Pero las colecciones de documentos no son infinitas y el oficio inspirado por Clío se enfrenta al inacabamiento de los *corpus*, *calendars*, *memoriales* y archivos –siempre en vísperas de amenazantes modificaciones introducidas por el

122 Marrou, H. J. *Del conocimiento...*, p. 111.

123 *Ib.*, p. 38.

descubrimiento y adición de nuevos fondos documentales– mientras, preso de su propio rigor, el oficio de historiar se transforma en interminable y hueca "heurística". Aunque eso no es lo más grave. La traducción o el transplante del método de las ciencias –deductivo, hipotético, eventualmente predictivo– al campo de la historia, no hace necesariamente *conmensurables* el "dato" obtenido por medio de la crítica documental o la heurística con el dato obtenido por medio de la observación y la experimentación metódica. Esto es motivo suficiente para sospechar de la consistencia de cualquier "ley" producida a partir de la generalización inductiva de "hechos" inorgánicamente articulados. Bajo la prohibición expresa de plantear *leyes* en sentido estricto, la búsqueda de datos "indubitablemente ciertos" se resuelve en un esfuerzo inútil. Con el material documental que le es permitido trabajar, el relato histórico no podrá ir nunca más allá de la descripción exhaustiva de batallas, conspiraciones, hambrunas o epidemias cuya conectividad causal se agota en el momento y el contexto próximo; sus "leyes", si algunos de sus enunciados alcanzan esa calidad, no serán *causales* sino *empíricas*. Igualmente, y aunque explícitamente se renuncie a ello, la *intrusión* de elementos de inobjetable carácter subjetivo en el curso de la investigación (la simple *elección* de un tema ilustra los motivos y los intereses del investigador, de la institución o del país al que pertenece) manifiesta la muy pobre y siempre amenazada *objetividad* realmente existente de los estudios históricos de filiación positivista.

El fracaso de esta "historia científica" se refrenda en cuanto John Stuart Mill, en plan de vocero de la *verdadera* ciencia, reduce a la historia –con todo y sus pretensiones autonómicas, su rigor y su elocuencia– a *un capítulo subordinado e instrumental* de la sociología.

Previamente se ha definido a la sociología general como la ciencia que averigua "cuáles son las causas que producirán y los fenómenos que caracterizarán los *estados de la sociedad en general*". Esta averiguación se dirige "hacia el problema fundamental" que "consiste en encontrar las leyes según las que un estado social produce el que le sigue" con arreglo a sus determinaciones causales y no exclusivamente a "leyes empíricas"; aunque en sus justos términos, no sea aquélla una "ciencia de predicciones" sino una "ciencia de tendencias"[124]. Para Mill hay una clara diferencia cualitativa entre la ciencia *exacta*, la ciencia *natural* y la ciencia *social*. La primera, indiscutiblemente paradigmática, procede

[124] Todas las citas de Mill que aquí se transcriben han sido tomadas del *Resumen de Lógica*, publicado por Ezequiel A. Chávez, y corresponden a los libros V, "De las falacias" y VI, "De la lógica de las ciencias morales".

mediante un método tendencialmente "perfecto" capaz de predecir *todos* los grados de corrección o desviación de los problemas que investiga y los fenómenos que vaticina, tal y como pueden hacerlo el cálculo matemático o el astronómico. La segunda no es exacta, pero alcanza un elevado grado de precisión en el conocimiento de los fenómenos y de sus causas, siendo capaz de emitir un vaticinio puntual o aproximado relativo a los procesos que investiga, como la meteorología. La tercera es aún menos exacta, y aunque se apoya necesariamente en el establecimiento de leyes naturales y esquemas rigurosos de causación, no es apropiada para producir, sino en contados casos, vaticinio alguno. Por esa razón la sociología no es como se ha dicho "una ciencia de predicciones", pero sí una "ciencia de tendencias" cuyo método es diverso del método que aplican con éxito las otras ciencias. Este método propio de la sociología es, en términos de Mill, el método deductivo-inverso o "método histórico", propio del conocimiento que no puede "observar las causas sino por medio de sus efectos" y que produce "leyes empíricas" solamente en cuanto reconoce "la mayor o menor frecuencia de los fenómenos" para establecer diversos intentos de generalización que solamente difieren en cuanto pertinencia. La Historia, como todo lo indica, es una actividad de esta clase, aunque solamente alcanza su verdadera dimensión cognoscitiva en cuanto *inscribe su saber* en el cuerpo científico de la sociología. Las razones deben ser obvias: la historia no es ella misma una ciencia, sino un procedimiento científicamente controlado que procura a la sociología los *materiales* sobre los que ésta identifica "tendencias" sociales y establece relaciones causales. Por su parte, la historia con pretensiones autonómicas, la que se empeña en trabajar con leyes derivadas o "empíricas" que *hace pasar* como leyes naturales, debe ser confrontada, en calidad de investigación *parcial*, con los procedimientos y resultados de la ciencia general, especialmente con aquellas disciplinas capaces de establecer su dicho con arreglo a determinaciones estrictamente causales expresadas, ellas sí, en leyes naturales[125]. "Es regla imperativa –enuncia Mill– nunca introducir cualquiera generalización de la Historia en la ciencia social, a menos de que puedan encontrarse suficientes fundamentos de tal generalización en la humana naturaleza"[126]. Ajena a este cuidado, la ciencia social, que depende en todo del método indirecto o deductivo-inverso, cae en la trampa del

125 Mill, J. S. *Resumen...*, pp. 267-270; 288; 290-294. Para el caso, estas leyes son proporcionadas por ciertas "ciencias naturales del hombre", como la Piscología y la Etología, en sus versiones "individual" y "política". Ver especialmente los capítulos III, IV y V del Resumen.

126 *Ib.*, p. 294.

"moderno método de filosofar en ciencia social" y en la ilusión de que existe alguna forma de progreso humano:

> La idea de que existe progreso humano es el fundamento del moderno método de filosofar en materia de ciencia social: ese método consiste en ensayar descubrir, por el análisis de los hechos generales de la Historia, la ley del progreso, la cual llegará a servir para predecir. Hay, sin embargo, una concepción errónea fundamental en este método; esa concepción errónea consiste en considerar que el orden de sucesión entre los estados sociales y la civilización, tal como la Historia los presenta, puede ser una ley de la naturaleza, cuando sólo es una ley empírica, y hasta que esa ley se conecte con las leyes psicológicas y etológicas, que deben servirle de fundamento, nada más puede aplicarse a la predicción de casos estrictamente adyacentes; únicamente Augusto Comte entre los escritores modernos ha procurado aplicar el verdadero método[127].

Las reglas son, para Mill, suficientemente claras: existen una serie de ciencias –ellas sí capaces de establecer su dicho y su expresión con arreglo a determinaciones estrictamente causales y leyes naturales– que de hecho fundamentan y confieren cientificidad –derivada– a las ciencias "históricas" incapaces de establecer, por ellas mismas, leyes generales. De esta forma, para explicar cualquier "hecho" histórico, digamos la derrota de Napoleón en Waterloo, es preciso referir lo *históricamente significativo* al nicho y tratamiento de las verdaderas ciencias, para el caso la psicología o la etología, para dar al relato simple de la derrota un respaldo verdaderamente causal. Esto es completamente compatible con la idea positivista de la historia, la que quiere hechos y solamente hechos. Pero se traduce en una total *renuncia* a la consideración de la historia como ciencia autónoma, y acaso como ciencia a secas.

He considerado importante detenerme un poco en las opiniones de Mill sobre la ciencia y la historia porque a pesar de su aparente tosquedad y anacronismo contienen por lo menos dos de las tesis que más adelante formarán parte de las posturas que Karl Popper y toda la tradición neopositivista enderezarán en *contra* de la historia: por una parte la idea de la instrumentalidad y subordinación de la historia respecto de la sociología o la "ingeniería social"; por otra, la descalificación estrictamente popperiana del "historicismo" en su versión *antinaturalista*. Y porque tales posturas, como en el caso de Mill, pretenden situarse del lado de la "buena" ciencia, la racional, la metódica, la rigurosa, para rechazar las pretensiones cientificistas de la historia.

---

127 *Ib.*, p. 293.

2.6 CIENCIA NATURAL *VERSUS* CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Lo que suele separarse como físico y psíquico se presenta indiviso en esa realidad. Contiene la conexión viva de ambos. Somos también naturaleza y la naturaleza opera en nosotros, inconscientemente, en impulsos obscuros; estados de conciencia se expresan constantemente en gestos; ademanes y palabras tienen su objetividad en instituciones, estados, iglesias, institutos científicos: precisamente dentro de estas conexiones se mueve la historia.

Dilthey

Corresponde a los pensadores alemanes Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert continuar y tratar de culminar la sistematización de las ciencias del espíritu iniciada por Droysen, incluida la reelaboración fundamental de sus postulados básicos a través de una nueva, ambiciosa y por muchos motivos incompleta "crítica de la razón histórica". No nos es posible por ahora abordar las numerosas implicaciones histórico-filosóficas de las intervenciones de estos pensadores, sino ceñirnos a los términos en los que su propuesta se relaciona con las "otras" ciencias. Aunque no podemos dejar de señalar que es atribuible principalmente a Dilthey, y en menor medida a sus contemporáneos Windelband y Rickert, el mérito de establecer los términos en los que la discusión sobre el estatuto teórico de la historia va a desarrollarse durante una buena parte del siglo que comienza.

Partiendo de Droysen –quien apoyado en Schleiermacher ha establecido la primitiva distinción entre *explicar* y *comprender* y ya por cuenta propia ha subrayado la importancia de la reflexión y la autognosis como principio y especificidad del conocimiento histórico–, sus sucesores alemanes se dan a la tarea de fundamentar lógica, metodológica y gnoseológicamente las "ciencias del espíritu" mediante un proceso teórico sumamente complejo que evoca –y por lo menos ésa es la intención–, completa y supera las tres críticas kantianas. Para ese efecto, estos pensadores toman, entre otras muchas cosas del pensador de Königsberg, la idea de *la irreductibilidad de la voluntad a la causalidad*; y de Hegel las ideas relativas a una *totalidad espiritual del mundo* y a la posibilidad de que éste sea *científica* y *filosóficamente* conocido a través de la aprehensión *comprensiva* de su propia historia. El mismo Dilthey bautiza este ambicioso programa como "crítica de la razón histórica" porque reconoce la determinante

y absoluta *identidad histórica y vital* entre lo que los hombres *son*, lo que es y ha sido su propio *mundo* socio-histórico y la autoconciencia que de todo ello se tiene y que es capaz de expresarse paradigmáticamente a través de la experiencia *autobiográfica*, la creación artística y la generación colectiva de cultura.

Aunque finalmente el proyecto se resuelva en una larguísima argumentación *en contra* de la pertinencia y uso unilateral y acrítico del método de la ciencia natural respecto de la vida y el mundo humanos, la ocasión permite la afirmación de la "experiencia interna" o la "vivencia" como el instrumento fundamental del científico que se aboca al conocimiento comprensivo del espíritu. De esta manera, el programa parte de la caracterización y "crítica" de las condiciones generales del conocimiento y sus categorías básicas: la relación sujeto-objeto y la pertenencia del investigador y la realidad investigada a uno y el mismo mundo histórico. Continúa su tarea fundamentadora de las ciencias del espíritu a través de una "lógica" y una "teoría de las categorías" que "parte del hombre entero, total, en toda vitalidad y plenitud". Y culmina con una "teoría de la ciencia" en la que se discuten la delimitación y ámbito de pertinencia de las ciencias del espíritu, su estructura, su metodología y sus tareas para el presente de cara y en *oposición* al cultivo y dominio específicamente positivista de las ciencias. Es exclusivamente este último punto sobre el que avanzaremos algunas líneas de pensamiento.

I

Dilthey parte de la certidumbre de que el método de la ciencia natural "mutila" el objeto de conocimiento cuando se aplica (ora idealista, ora mecánicamente) sobre la realidad y la especificidad de los objetos del conocimiento histórico: "Las respuestas que Comte y los positivistas, Mill y los empiristas dieron a estas preguntas me parecían mutilar la realidad histórica para adaptarla a los conceptos y métodos de las ciencias naturales"[128]. Las preguntas a las que Dilthey se refiere y cuya respuesta desde el positivismo no ha sido en forma alguna satisfactoria, son las siguientes:

> ¿Cuál es la trama de proposiciones que subyace por igual al juicio del historiador, a las conclusiones del economista, a los conceptos del jurista, y permite determinar su certeza? ¿Se remonta dicha trama hasta la metafísica? ¿Hay tal vez una filosofía de la historia o un derecho

128 Dilthey, W. "Prólogo al Primer Volumen de la Introducción a las Ciencias del Espíritu (1883)", en *Crítica de la razón histórica*, p. 39.

natural sustentados en conceptos metafísicos? Y si ello nos resulta admisible, ¿en dónde hallar un apoyo firme para un marco de proposiciones que permita enlazar y dar seguridad a las ciencias particulares?

Sin embargo, la respuesta que se intenta desde la propia historiografía, denominada genéricamente "escuela histórica", tampoco es ni atinada ni satisfactoria, en tanto "no ha roto hasta hoy sus limitaciones [metafísicas] internas", carece de una adecuada fundamentación filosófica, no ha logrado desarrollar un método explicativo ni ha sido capaz "por sí misma" de establecer "una conexión autónoma de las ciencias del espíritu y de influir en la vida"[129]. Con esto, Dilthey introduce en el seno de su ya de por sí ingente tarea "crítica" una descalificación provisional de la noción y práctica de la ciencia positivista y de su deficitario traslado al "enigma del mundo histórico", mientras ensaya el establecimiento de un "apoyo firme para [su] pensamiento".

Toda ciencia, afirma el pensador alemán, es "ciencia de experiencia", y toda experiencia es privativa del sujeto humano. Sin embargo, es posible concebir una diferencia significativa entre una experiencia *externa*, desde la cual construimos una imagen de la naturaleza como una "mera sombra", y una experiencia *interna*, que muestra la realidad "tal como es" porque la hace aparecer, en su contexto original y su validez, como dimensión de la "totalidad de la naturaleza humana". La ciencia natural procede por experiencia "externa" y se fundamenta en un horizonte de aprehensión cognoscitiva que pertenece al "mero representar", en el que queda presa. Por ese motivo, su herramienta fundamental es la "abstracción" y su ámbito de pertinencia la "generalización". Por el contrario, a las ciencias del espíritu, que poseen la realidad "tal como es en los hechos de conciencia dados en la experiencia interna", les es dado en principio superar la abstracción o el "mero representar", restituir la unidad sujeto-objeto y comprender *desde dentro*, desde la vida misma, la totalidad del mundo socio-histórico.

La naturaleza es muda para nosotros. Sólo el poder de nuestra imaginación derrama sobre ella un centelleo de vida y de interioridad. Si es que somos un sistema de elementos corpóreos que se halla en interacción con ella, en cualquier caso ninguna percatación interna acompaña el juego de esa interacción. A ello se debe también que la naturaleza pueda tener para nosotros la expresión de una impasible serenidad. Esta expresión desaparecería si percibiésemos en sus elementos, o nos viésemos forzados a representarnos en ellos el mismo juego cambiante de vida interior del que la sociedad se nos muestra henchida. La naturaleza nos es extraña, ya que para nosotros es algo externo. La sociedad es nuestro mundo[130].

---

129 *Ib.*, p. 38.

130 *Ib.*, p. 68.

Debido a ello, los rasgos fundamentales del conocimiento de la sociedad se distinguen drásticamente del estudio de la naturaleza. Las múltiples uniformidades constatables en el campo de los fenómenos naturales, las leyes que, sobre seguro, se construyen en torno a la regularidad del movimiento, la exactitud de los cambios en los estados físicos o los movimientos de los astros "pueden considerarse sometidos a una ley tan sencilla como la de la gravitación y calcularse con mucha anticipación". Esto es posible porque las ciencias naturales están profundamente condicionadas por el modo en el cual se da su objeto, la naturaleza, a la conciencia. El proceso que parte de la simple constatación de hechos y se remonta hasta las complejas construcciones de la ciencia que le es contemporánea, es explicado así por Dilthey: Las imágenes que en principio se presentan al observador ofrecen el espectáculo de un cambio constante, pero susceptible de ser referido a objetos, "estos objetos llenan y ocupan la conciencia empírica y constituyen así el objeto de la ciencia natural descriptiva". Pero ya bajo esta simple operación observacional se manifiesta el carácter equívoco y meramente fenoménico de las cualidades sensibles observables. Se hace necesario entonces aprehender los objetos de forma que se pueda concebir a un tiempo el *cambio* bajo el que se manifiestan y la *uniformidad* que les subyace. Para ese fin el pensamiento recurre a conceptos que en calidad de "construcciones auxiliares" convierten a la naturaleza en algo trascendente, extraño al sujeto que la capta, "algo que, mediante construcciones de ayuda, levantamos sobre lo fenoménicamente dado e interpolamos en ello"[131]. Sobre esa en apariencia sencilla operación, que por otra parte ha permitido a la humanidad el *sometimiento* de la naturaleza, su transformación en bienes y su disposición "al servicio de la vida", descansa prácticamente todo el edificio del saber científico-natural, el que mediante "construcciones auxiliares" cada vez más complejas (la constatación de "regularidades" que se transforman en "un orden según leyes"; la construcción de sistemas de ordenamiento y clasificación complejos; la reducción y traducción de lo físico a magnitudes expresables en cálculos, figuras, líneas, la plena matematización del mundo y la posibilidad de facturar hipótesis), reafirma la concreción "externa" y meramente fenoménica de sus objetos y, con esto, su necesidad estructural de permanecer, como conocimiento, en el "mero representar"[132].

---

131 Dilthey, W. *El mundo histórico*, p. 110 y ss.

132 La crítica diltheyana de la ciencia natural precede en unos treinta años a la producida por Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, y, comparada con ésta, *ahora* nos parece un tanto ingenua. Es preciso, empero, situar la intervención de Dilthey en un ambiente científico que no había reconocido *todavía* la profundidad y el alcance de la crisis que venía sufriendo desde una década atrás, a la vista de lo cual, la crítica de Dilthey podría parecernos hasta temeraria.

Pero las ciencias del espíritu no son exactas, ni sencillas. El número y rango de sus uniformidades es escaso, mientras las pocas leyes que ha podido establecer son todas ellas vacilantes, inciertas, se enfrentan a la dificultad que comporta la variedad y la heterogeneidad de las "unidades psíquicas" que representa cada uno de los individuos humanos, potenciadas en cuanto estos actúan conjuntamente en la sociedad, y aún más en cuanto la sucesión de generaciones multiplica y complica, enriquece y dificulta el número y el carácter de sus interacciones.

> La singularidad, la riqueza del juego de interacciones que aquí se manifiesta no tiene límites. Una cascada se compone de partículas homogéneas de agua que chocan entre sí; pero una sola frase, que no es más que un aliento de la boca, conmueve a toda la sociedad animada de un continente en virtud de un juego de motivos que se produce en unidades puramente individuales[133].

El "mundo histórico" es irrefrenablemente interactivo, pero la dificultad mayor que enfrenta su conocimiento no es esa profusión de significados *vivenciales* en los que se manifiesta, sino la necesidad de distinguirse plena y definitivamente del "mero representar" en el que quedan atrapadas las ciencias naturales. Esto obliga a Dilthey a determinar claramente la diferencia *no de objetos* –al fin y al cabo, como buen hegeliano, Dilthey se pronuncia por la *unidad* y la *unicidad* del mundo real[134]– sino de procedimientos cognoscitivos. De un lado deben situarse los que son propios y manifiestamente efectivos para la aprehensión, descripción y conocimiento de la naturaleza: abstractos, generales, inscritos en un esquema de causación no comprensible, aunque pensable y explicable. Del otro, los que deben ensayar, y de hecho ensayan los hombres, para conocer su propio mundo y su propia historia, capacitados para el caso porque, como lo habían dicho Vico y Hegel, son ellos mismos un ser histórico. La clave gnoseológica de este modo del conocimiento está inscrita en la aprehensión de tal realidad del mundo desde su captación interna, desde y a

---

133 Dilthey, W. *El mundo histórico*, p. 69.

134 Es importante señalar esto. Aun cuando Dilthey permanece en el ámbito del idealismo, la impronta hegeliana que atraviesa todo su discurso lo asocia al "idealismo objetivo" de su maestro. "Lo que suele separarse como físico y psíquico se presenta indiviso en esa realidad. Contiene la conexión viva de ambos. Somos también naturaleza y la naturaleza opera en nosotros, inconscientemente, en impulsos obscuros; estados de conciencia se expresan constantemente en gestos, ademanes y palabras tienen su objetividad en instituciones, estados, iglesias, institutos científicos: precisamente dentro de estas conexiones se mueve la historia". Dilthey, *El mundo histórico*, p. 100.

través de la "vida", específicamente desde la "vivencia" y lo contenido en ella. Es precisamente por esto que frente a la condición compleja de la vida y del mundo del espíritu no imperan el furor o el ruido. "De la reflexión sobre la vida nace la experiencia de la vida. En ella se convierten en un saber objetivo y general los sucesos singulares producidos por nuestros impulsos y sentimientos en su confluencia con el ambiente y el destino"[135]. Y de una cadena de experiencias individuales así caracterizadas surge la "experiencia general" de la vida.

Entre estas *experiencias* de la vida, son las más importantes y significativas las que se refieren a la "mismidad" del yo, a la posibilidad de que desde la realidad de ese "yo" se establezcan relaciones con los otros y las que se basan en la realidad del mundo exterior y nuestras relaciones con él. Y son importantes porque de una parte limitan, esto es: *definen* la existencia y sitúan a los hombres en un plexo de relaciones y presiones ineludibles, lo que genera su conciencia, sus inducciones, "la suma de su saber" y el encausamiento de su voluntad; de otra parte, porque son esas experiencias las que abren la posibilidad de *concebir* el mundo.

> Las concepciones del mundo no son productos del pensamiento. No nacen de la pura voluntad de conocer. La captación de la realidad constituye un factor importante en su formación, pero no es más que uno. Surge de las actitudes vitales, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica[136].

Bajo esta formulación, el concebir está estructural y permanentemente atado a las experiencias de la vida, es, de alguna forma, la experiencia misma del vivir como "elevación de la vida a conciencia en el conocimiento de la realidad". Sobre esta base, esto es, sobre la relación entre *vivencia, expresión* y *comprensión*, descansan las "ciencias del espíritu" y la oportunidad de *conocer* el sentido y la totalidad del mundo histórico. Sin embargo, a condición de que esta "objetivación de la vida" en la que se traduce su conocimiento logre establecer el "nexo efectivo" en el que se realizan, esto es, la articulación indisoluble en la que se "viven" las relaciones efectivas, interactivas, de "dependencia recíproca", entre la vivencia y su comprensión, entre la *existencia* y la *historia*[137]. Por su caracter *totalizante*,

---

135 Dilthey, W. *Teoría de las concepciones del mundo*, p. 61.

136 *Ib.*, pp. 68-69.

137 Dilthey, W. *El mundo histórico*, pp. 177 y sig.

> ...este nexo efectivo se distingue de la conexión causal de la naturaleza porque, a tenor de la estructura de la vida anímica, engendra valores y produce fines [...] *La vida histórica* crea. Se haya constantemente ocupada en la producción de bienes y valores, y todos los conceptos referentes a estos términos no son más que reflejos de semejante actividad [...] Toda relación duradera entre individuos contiene en sí, de este modo, un desarrollo en el que son engendrados valores, reglas y fines, elevados a conciencia y consolidados en el curso de procesos mentales. Esta creación, tal como tiene lugar en los individuos, comunidades, sistemas culturales, naciones, dentro de condiciones de la naturaleza, que le ofrecen constante alimento e incitación, llega en las ciencias del espíritu a percatarse de sí misma[138].

Esta autoconciencia o plena *autognosis*, es la historia. La "célula" del mundo histórico es entonces la *vivencia* asumida como nexo efectivo en el que se encuentran el sujeto y el conglomerado humano y su contexto, pero igualmente su voluntad y sus expectativas, sus relaciones y sus valores, sus bienes y sus obras, sus "productos permanentes" o sus creaciones. El saber de cada una de éstas, bajo la denominación de "disciplinas sistemáticas" constituye el *corpus* de las ciencias del espíritu; su objeto no es otro que la Historia misma.

> Objeto del análisis histórico será encontrar la coincidencia en algo común, que rige la época, en los fines, en las valoraciones, en los modos de pensar concretos. Mediante esto común se determinan también los antagonismos que rigen. Así pues, cada acción, cada pensamiento, cada creación común, en una palabra, cada parte del todo histórico, cobra su significado por la relación con el todo de la época o período. Y cuando el historiador enjuicia, constata lo que ha realizado el individuo en esta conexión y en qué medida su visión y su acción iban más allá de ella[139].

De esta forma, la mera posibilidad de existencia de las ciencias del espíritu está fundada en la presencia y despliegue fundamentador de una "razón histórica" inscrita ya *in nuce* en las vivencias y sus expresiones volitivas y valorativas individuales o comunitarias. Las que son objeto, a su vez, de un esfuerzo cognoscitivo desarrollado a través de la aplicación pertinente de proposiciones y conceptos científico-espirituales capaces de establecer, en cada caso, ese "nexo efectivo", esa *perspectiva totalizante* diríamos, en donde la *conciencia*, ya espontáneamente histórica, se eleva al rango de conocimiento histórico. Este rasgo propio de la "razón histórica" introduce una diferencia más entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. En éstas, porque son *innewerden* (desde adentro), porque pueden establecer el valor de la realidad y la objetividad de sus enunciados "en nosotros y en el carácter mismo de nuestra vivencia", es posible reconocer su propio desarrollo como un continuo y

---

138 *Ib.*, p. 178.

139 *Ib.*, p. 179.

gradual "cerciorarse" o "percatarse"[140], o sería más correcto decir "autocerciorarse" y "autopercatarse" porque siempre se trata de algo que surge "desde adentro". De tal forma que, quien estudia a los hombres, sus sociedades y su obras se estudia y comprende científicamente "a sí mismo", porque a través de la comprensión no se accede a lo externo, sino a lo interno, en donde el que comprende y lo comprendido quedan dentro de un mismo plano gnoseológico en el que se "reviven", de manera no necesariamente representativa, la intelección, la afectividad y la voluntad de "hombres enteros", cuyos actos, intereses, valores y expectativas constituyen el objeto unificado de nuestro conocimiento. Como consecuencia de esta identificación, la misma razón cuya "crítica" constituye la fundamentación de todo el saber producido a lo largo de la historia, pasa a ser ella misma *objeto interno* de la historia, cumpliéndose como algo más que juego de palabras las afirmaciones de Raymond Aron en el sentido de que "la crítica diltheyana de la razón histórica es igualmente una crítica histórica de la razón"[141]. A partir de esta constatación –en la que Dilthey consume la mayor parte de su esfuerzo y que nos obliga a la lectura de muchos cientos de páginas ingratas– es ya imposible un regreso, una recaída, a la forma científico-natural de la "explicación" como apropiada al mundo social-humano. "*La comprensión e interpretación es el método que llena el ámbito de las ciencias del espíritu. Todas las funciones se concentran en ellas. Contienen todas las verdades científico-espirituales. En cada punto la comprensión abre un mundo*"[142].

II

Si aceptamos, con Manuel Cruz, que la empresa diltheyana va mucho más allá del restablecimiento de la pertinencia científico-espiritual del saber histórico sobre la distinción entre *explicar* y *comprender* y se resuelve como "un intento de devolver a la filosofía la posición central que le había correspondido en tiempos de Hegel"[143], las intervenciones de Windelband y Rickert constituyen una suerte de *revisión* del pensamiento diltheyano y un acotamiento crítico-reactivo de típico corte neokantiano a sus intenciones de totalización filosofante, y preparan el terreno teórico-metodológico en el que se

140 *Ib.*, p. 242.

141 Cruz, M. *Filosofía...*, p. 76.

142 Dilthey, W. *El mundo histórico*, p. 229. [Subrayado mío].

143 Cruz, M. *Filosofía...*, p. 72.

sitúan la historia y las ciencias sociales para que irrumpa, casi como necesidad, la siempre ambigua e inquietante síntesis operada por Weber.

Dilthey, como buen neohegeliano, propone a través del rescate de la categoría de "totalidad" la unidad real del mundo porque ello le permite reconstruir la vieja unión, que Kant había partido en dos, entre espíritu y materia, teoría y práctica, lógica y ética, lo empírico y lo trascendental. De ahí que su distinción entre *explicar* y *comprender* no se funde en una determinación meramente ontológica sino metódico-gnoseológica que, además de procurarle de algún modo injustamente el epíteto de "psicologista"[144] le permite disponer en el mismo *plano y acto*, pero desde perspectivas y con métodos distintos, lo real y lo conocido, *en donde gracias a los buenos oficios de Hegel los extremos se emparentan*. Ahora bien, sobre el supuesto psicologismo diltheyano se ha escrito en demasía. Ya el propio Rickert invierte un considerable número de páginas en su descalificación bajo la sospecha de que es impensable una fundamentación adecuada de la ciencia cultural en una "ciencia" que *dispone* sus materiales bajo la perspectiva de la ciencia natural, pero *resuelve* sus contenidos bajo la forma de una ciencia del espíritu. Sin embargo, la confusión surge del apresuramiento con el que Rickert y quienes persisten en la idea identifican "lo interno" con "lo psíquico". Si bien en sus primeros trabajos Dilthey no había establecido una clara línea de demarcación y apelaba ingenuamente a una suerte de fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu, todo el esfuerzo por encuadrar las cosas a partir del ensayo y uso de la noción de "comprensión" implica una reformulación integral de la relación mundo-mente-historia que, por lo menos en la perspectiva de Dilthey, resuelve tendencialmente la cuestión en favor de una nueva concepción de lo gnoseológico-psicológico, en donde las nociones claves de "*innewerden*" (lo interno o desde dentro) y "*verstehen*" (comprender) nos obligan a concebir al sujeto y al objeto correlativamente y a lo psíquico como una dimensión en la que efectivamente la experiencia, como vivencia, se da como unidad. "...captamos una realidad psíquica en la medida, primero, en que la revivimos y, segundo, en que la colocamos en un orden conceptual, fruto eminente de todo nuestro ánimo, que ya no es construido, interpolado, sino extraído, "explicado" de la vivencia misma"[145]. Pero si la "vivencia", siendo lo "inmediatamente dado" está a su vez trabada en una "conexión" que abarca la unidad de nuestras representaciones, nuestras

144 La tradición ha recogido esta caracterización de Dilthey, que parte principalmente de Rickert. Rickert, H. *Ciencia natural y ciencia cultural*, p. 40.

145 Ímaz, E. "Introducción" a W. Dilthey, *El mundo histórico*, p. XIII.

fijaciones de valor y de fines", así como en "un nexo efectivo con su medio", el mero representar de una ciencia natural como la psicología no es el adecuado para captar la realidad en acto de la vida. Así, en esa remisión heterodoxa por una psicología "descriptiva y analítica" cuya semilla se desarrolla a partir de 1894, las tres actitudes psíquicas; la *captación* de objetos, el *sentir* y el *querer* aparecen necesariamente reencuadrados a partir del despliegue de la "vivencia" y su "comprensión" y en *una nueva relación de unidad* en donde ya no operan "normalmente" las categorías de lo psíquico y lo físico, sino un nuevo horizonte de objetividad denominado precisamente "mundo histórico", con lo que el psicologismo reduccionista que ve en ello Rickert es manifiestamente una *mala lectura* que ofrece la ocasión, a sus antagonistas, de descalificar en su misma base filosófica todo el edificio de la "razón histórica" (cuando Lukács hablaba de "contrarrevolución" refiriéndose a Kant, pero *sobre todo* a los neokantianos, creemos que *sabía lo que decía*).

III

Windelband, sin separarse totalmente de la *caracterización* diltheyana de la ciencia, pero remitiendo la *argumentación* histórico-filosófica al desván, vuelve a operar en el plano de las dicotomías y sustituye la distinción entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu" por una división que atiende a la *uniformidad* a las que se refieren las primeras y a la *particularidad* e *irrepetibilidad* a la que se refieren las segundas. Renomina aquellas como "ciencias nomotéticas", a la vista de su vocación por el establecimiento de leyes, y "ciencias ideográficas" a éstas, en alusión a sus empeños *descriptivos* respecto de lo singular y de lo irrepetible. Pero eso es lo de menos. La riquísima *totalidad* diltheyana, que lo es en tanto construcción concreta y compleja de un *mundo histórico* que resulta de la, si se me permite, "espiritualización" del mundo natural por la vía de la apropiación práctico-comprensiva-valorativa de que es objeto, queda reducida en Windelband a unidad abstracta, en sí misma indiscernible e inaprehensible, sobre la que se proyectan dos visiones científicas alternativas y metodológicamente excluyentes: una que se ocupa fundamentalmente de los fenómenos que se repiten uniformemente y que permiten la formulación de sistemas de leyes generales, y que por eso se llama nomotética; y otra que, como la historia, persigue los fenómenos individuales y se agota en la *descripción* de lo puntual, y que por eso es *ideográfica*. Aquí, de entrada y en consecuencia, sale mal parado precisamente el *comprender*, con lo que se *regresan* la historia y las ciencias humanas al punto en el que las había dejado Ranke. Pero no sólo eso. Siendo lo distintivo el enfoque y no la materia,

cualquier fenómeno, sea natural, sea espiritual, es suceptible en principio de ser trabajado nomotética o ideográficamente, ya se le quiera insertar posteriormente como *caso* particular en un sistema legaliforme o ya se le quiera considerar exclusivamente como caso particular y aislado. "Con ello –concluye Pietro Rossi, a quien hemos seguido hasta aquí– desaparece la conexión entre ciencias sociales y consideración historiográfica. Desde el momento en que las primeras –en la medida en que procuran establecer uniformidades expresables en forma de leyes– son ciencias naturales lo mismo que la física, y la segunda resulta aplicable, en principio, también a sucesos carentes de relación con el hombre y sus condiciones de existencia"[146].

Decíamos arriba que la intervención de Windelband aparecía como una suerte de crítica *reactiva* respecto al intento de fundamentación de las ciencias del espíritu. Ya que la simple posibilidad de tratar las cosas en planos indistintos y solamente en función de nuestra disposición metodológica a encuadrarlos en lo general o lo individual sin atender a su disposición, digamos ontológico-epistemológica, no sólo pone fuera de foco la conexión entre las ciencias sociales y la consideración historiográfica, como observa correctamente Rossi, sino que introduce un principio de capitulación ante las ciencias naturales de formato positivista en cuyo seno, tendencialmente único, pueden llegar a tratarse perfectamente las individualidades culturales como "casos"; específicamente como "hechos" respecto de los cuales podrá decir Emil Durkheim un poco más tarde, que *será necesario tratarlos como a cosas.*

IV

En principio Rickert da por buena la división de las ciencias en nomotéticas e ideográficas, pero no la considera suficiente. Es preciso ir más allá si en verdad queremos fijar los fundamentos de una historia *científica*. La división de marras, en cuanto se refiere a visiones o enfoques, falla en lo esencial, puesto que la ciencia, toda la ciencia, es positivamente *indiferente* a los modos diversos en los que se hace de materiales, pero, muy por el contrario, es claramente diferenciable en cuanto ordena y elabora dicho material, esto es, en cuanto ensaya modelos de conceptualización.

> El proceso por el cual se descubre el material, en la ciencia, y que acaso parezca, con razón, al especialista lo principal para el progreso de la misma, no es, de manera alguna, lo

146 Rossi, Pietro. "Introducción" a Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, p. 15.

> que queremos considerar en primer término [...] todo cuanto pueda considerarse como simple colección de materiales cae fuera de la órbita de nuestro trabajo. La distinción que nos interesa no se manifiesta claramente sino cuando se trata de ordenar y elaborar el material para exponerlo científicamente, y cuando este proceso ha llegado a su término[147].

Esta exigencia lleva la discusión al terreno de la "lógica" entendida a la manera kantiana de "teoría de la ciencia" o "teoría del método", esto es, como búsqueda y caracterización de la fundamentación puramente lógico-gnoseológica de los *principios* de conceptuación de las ciencias. Por ese camino, la primera certidumbre que se obtiene señala la impertinencia e inutilidad de *oponer* naturaleza y espíritu. Dilthey, pues, se equivoca al distinguir con conceptos alternativos algo que *de hecho*, no puede ser separado, ya que aun considerándose la efectiva realidad de una oposición *material* entre espíritu y naturaleza, entre lo psíquico y lo físico, su simple designación es ella misma el resultado de una conceptuación que podríamos llamar pre-crítica, y no la constatación de una dualidad irreductible. Para ese efecto es Windelband el que aparentemente lleva la razón y Rickert el que la sigue paso a paso:

> En efecto, no hay *nada*, al menos en la realidad inmediatamente accesible, que pueda substraerse en principio a una investigación de carácter formal que emplea la ciencia natural. En este sentido, está *justificado* el dicho de que no puede haber más que *una* ciencia empírica, puesto que no hay más que *una* realidad empírica. La realidad, en su totalidad, esto es, como conjunto de toda existencia corporal y espiritual, puede y debe considerarse de hecho como un todo unitario o, como gustamos de decir hoy, "monísticamente"[148].

Por lo tanto, fundamentar la distinción de las ciencias en función de una "oposición material de los objetos" no nos lleva a ninguna parte. Más productivo es fijar la atención en los *métodos* que cada ciencia particular ensaya, sumando al principio material de clasificación un principio *formal*. Con esto, estamos en posibilidades de caracterizar los dos grandes grupos de ciencias en los que tradicionalmente se ha dividido el saber con base en su método y no en su objeto, y caracterizar a una como "ciencia natural" y a otra como "ciencia cultural"; y al método de la primera llamarle "método naturalista", reservando el nombre de "método histórico" para la segunda.[149]

Es pertinente señalar aquí que para Rickert la oposición capital entre materia y espíritu existe y se manifiesta objetivamente, pero bajo esa formulación sus contornos son equívocos porque reducen lo designado como

---

147 Rickert, H. *Ciencia natural...*, p. 26.

148 *Ib.*, p. 43.

149 *Ib.*, pp. 45-47.

"espiritual" exclusivamente a lo psíquico y –en alusión directa a Dilthey– colocan como ciencia fundamental del espíritu a la psicología, reduciendo la historia a "psicología aplicada". El error de Dilthey estriba, según Rickert, en confundir el "ser psíquico" de los individuos con el contenido efectivo de sus obras y manifestaciones culturales. Pero esto no es correcto. Un examen más cuidadoso de Dilthey, como lo hacen el propio Ímaz, Mardones o Cruz[150], pone en claro que la caracterización de "psicologista" no es, en referencia a aquél, ni aceptable ni completa. El recurso a la psicología se explica más por una suerte de preferencia estilística que por una limitación, ya que bajo la denominación de "vida psíquica" se cubren tendencialmente *todos* los sentidos de la palabra "vivencia", incluidos los planos de la expresión y de la valoración y, por ese camino, las significaciones culturales. Ésta, según Cruz, es la solución al dilema: "la psicología es ciencia natural y ciencia moral al mismo tiempo". Se equivoca, pues, Rickert, cuando afirma que su antecesor "fundamenta" las ciencias del espíritu en la psicología, cuando lo que percibimos en el curso de la lectura y el análisis de su obra es una fundamentación que parte *de la filosofía pura de la historia*, envuelta en un empaque psicológico ciertamente muy barroco. Sin embargo, el desacuerdo es más profundo de lo que quizá el propio Rickert cree. Ya no se trata simplemente de desechar a la "psicología" y disponer a la "historia cultural" como fundamento de las ciencias del espíritu, sino de desplazar el fundamento *onto-epistemológico* diltheyano –en sí mismo indiscernible o inseparable– hacia un "monismo" que se juega exclusivamente en el espacio abstracto de la "lógica", que prescinde tendencialmente del mundo real y que se resuelve por completo en ese "sentido-de-fórmula" propio de la cientificidad "fisicalista" de la modernidad, el mismo del que hablará críticamente el Husserl de *La crisis*...[151]. Porque cuando Rickert señala la *inutilidad* de hacerse cargo de la "simple colección de materiales" propios del conocimiento *científico* deja de lado, ni más ni menos, la compleja problemática de los aspectos *aprehensivos* del *conocimiento* histórico, situándose exclusivamente en un plano "lógico" severamente empobrecido.

Pero volvamos a Rickert. El método naturalista de las ciencias es generalizador, conserva las determinantes básicas de lo nomotético y procura un conocimiento tendencialmente exacto de la realidad. Lo particular es para aquellas ciencias solamente un "ejemplo", ya que conciben su objeto como "un

---

150 Eugenio Ímaz, *Introducción al pensamiento de Dilthey*, Prólogos a las *Obras de Dilthey*, I-IX; Mardones, J. M. *Filosofía de las ciencias sociales*, p. 31; Cruz, M. *Filosofía*..., p. 79.

151 Ver apartado 3.4 de este mismo trabajo.

ser y un suceder libre de toda referencia a valores". El método histórico es propio de las "ciencias culturales históricas", es individualizante y "selecciona de la realidad lo que, con el nombre de "cultura", se diferencia por completo de la naturaleza"; requiere de *dos* expresiones para designarse porque, a diferencia de la expresión "naturaleza", no puede contener en un solo término y contemporáneamente lo relativo a su objeto y a su método, de tal suerte que aquéllas: "Como ciencias *culturales*, tratan de los objetos que son referidos a los *valores culturales universales*; como ciencias *históricas*, exponen la evolución singular de esos objetos en su particularidad e individualidad"[152]. Aquí Rickert introduce un nueva línea de pensamiento que lo separa tanto de Dilthey como de su maestro Windelband: el papel determinante que en su concepción de la ciencia cultural cumplen los valores y las "relaciones de valor". "Para Rickert –escribe Cruz– la diferencia fundamental entre naturaleza y cultura pasa por los valores. Naturaleza es "el conjunto de lo nacido por sí, oriundo y entregado a su propio crecimiento". Naturaleza es la realidad monda de valores. En los objetos culturales, por el contrario, residen valores, y precisamente por eso podemos llamarlos *bienes*"[153]. La inclusión de los valores es básica porque permite caracterizar dos clases diferenciadas de *objetos* que no fundan pero sí prueban la pertinencia de la caracterización de los *métodos* que les son en cada caso adecuados. De esta manera, el principio de individualización propio de las ciencia cultural se explica en referencia a lo que *valora* –y que al valorar singulariza– del universo histórico-cultural. En este sentido la historia y no la psicología sería la ciencia fundamentadora o paradigmática dentro del *corpus* de la ciencia cultural. Y solamente porque sus procedimientos ilustran uno por uno los *pasos* del "método individualizante".

> La historia como ciencia no puede exponer la realidad más que en relación con lo particular e individual, nunca en relación con lo general. Lo individual y lo particular son los únicos [objetos] que realmente pueden devenir, y cualquier ciencia que trate de convertirse en real en su unicidad puede ser denominada histórica[154].

Queda claro, entonces, que la historia y las ciencias "históricas" proporcionan el único acceso posible a las "relaciones de valor" que están en la base y conforman el mundo de la cultura, y que sus objetos propios son, precisamente, esos "bienes y valores culturales". Pero no todo es idénticamente valorable en el mundo

---

152 Rickert, H. *Ciencia natural...*, p. 162.

153 Cruz, M. *Filosofía...*, p. 79.

154 Citado por Cruz, *ib.*, p. 80.

cultural y, por lo tanto, no todo es historiable. Hay individualidades culturales que tienen significación para la historia y hay individualidades "que simplemente son expresivas del *mero diferenciarse* de las demás". Esto reduce drmáticamente el universo de lo historiable a aquello que es considerado en un momento y en un contexto dado como *significativo*, lo que se define a partir de su difusa caracterización como lo que se dispone en relación "con valores generalmente aceptados". De la masa total de objetos individuales con los que se conforma el mundo, el historiador, de acuerdo con sus intereses, pero también, porque aquéllos son capaces de expresar valores que a su vez expresan o reportan bienes "generalmente aceptados", imprime o comunica valor e interés a su dicho; y lo hace a su vez significativo. La tarea del historiador sería, en síntesis, hacer posible la distinción entre la *individualidad histórica* (valiosa, significativa, inscrita en los bienes culturales de su tiempo) y la *diversidad inesencial*. De cara a esta finalidad disciplinaria, la *objetividad* a la que se han venido refiriendo los teóricos de la historia, desde Ranke, no puede ser entonces circunscrita a "lo que verdaderamente sucedió" en completo ayuno de "simpatía" o de valores. "Para el historiador que considera realizar lo que Ranke deseaba, esto es, apagar su yo, para ése no habría historia científica, sino una insensata vorágine de figuras diversas, todas diferentes, todas igualmente significativas o insignificantes, pero sin ningún interés histórico". Por lo contrario, ese historiador al que le tiene sin cuidado la "objetividad" pero que se cura de sus *simpatías*, en pleno acuerdo y solidaridad con la naturaleza de su disciplina, se distingue igualmente del científico natural, pero ya no exclusivamente en el plano estricto de la "lógica", sino en el plano práctico-social de la moral. "Así, el maestro de la historia "objetiva" sigue siendo, como investigador, el hombre que siente y compadece, rasgo éste que lo separa radicalmente del investigador de la naturaleza, en cuya labor científica no puede jugar el menor papel ese elemento de la 'simpatía'"[155]. Las afirmaciones anteriores no son, empero, todo lo claras que se esperaba de ellas. De acuerdo con lo dicho, el historiador es quien realmente *conduce* la investigación en cuanto ejerce y despliega sus "simpatías" y sus preferencias valorales. Pero no es así. De una parte, porque, afirma Rickert, el historiador realmente "no valora ni positiva ni negativamente", simplemente constata el valor que *culturalmente* se confiere, o no, a lo que de *significativo* para todo un mundo cultural puedan o no tener una serie de hechos. De otra, porque la vigencia de los valores no es asunto *histórico* sino "cultural".

---

155 Rickert, H. *Ciencia natural...*, p. 141.

En un principio, el radicalismo antipsicologista de Rickert –psicologismo que inunda y debilita, según el neokantiano de Baden, el esfuerzo diltheyano– lo lleva a ignorar el concepto de *verstehen*, de "comprender". Sin embargo, la profundización de la problemática relativa a las "relaciones de valor" que aparecen en la trama de su razonamiento lo obliga, hacia 1921 (en ocasión de la reedición de su libro *Ciencia natural y ciencia cultural* y de la publicación de su *Filosofía de la vida*; pero, y también, porque durante esos años trasciende al ámbito cultural alemán la postura *antivalores* de los sociólogos) a revisar su radicalismo y admitir la noción de *comprensión* para calificar con ella la operación compleja en cuyo curso se capta el significado *esencial* del objeto histórico, el cual ahora se asocia aún más ceñidamente a los "valores universales" que, objetiva y absolutamente, están en la base de toda cultura digna de ese nombre. Empero, el planteamiento original no cambia: el comprender, pieza maestra de la reconstrucción diltheyana de una gran filosofía para la historia, en Rickert no pasa de recurso secundario, adecuado, eso sí, *para* caracterizar uno de los rasgos distintivos de la ciencia cultural. Lo esencial siguen siendo los valores, independientemente del modo de su producción y de su aprehensión cognoscitiva, y cuya determinación en cuanto objeto *o bien*, se recarga más en las "otras" ciencias culturales y menos en la historia, para la que se va poco a poco definiendo un carácter meramente *instrumental* y descriptivo.

V

Con Rickert se cierra el círculo inaugurado por Droysen con el objetivo de distinguir, definir y explicar el sentido particular e irreductible del estudio de la historia frente y en alternativa explícita a los fundamentos y procedimientos concretos de las ciencias de la naturaleza. Esta "crítica de la razón histórica", llamada a ser la actividad teórica que fundamentaría definitivamente "las ciencias del espíritu", resulta sin embargo un intento fallido por más de una razón. Por una parte, porque el esfuerzo se emplaza y despliega exclusivamente al interior de la filosofía, en su versión epistemológica, e ignora o soslaya el "estado de la cuestión" en el seno de la historiografía realmente existente, dejando de lado los problemas gnoseológicos concretos de la *investigación* histórica (a los que en la práctica se sigue enfrentando el historiador con sus viejas armas, heredadas las más de ellas por el positivismo o el historicismo). Circunscrita a la discusión sobre la fundamentación de los métodos, en esta ocasión la filosofía agrega realmente poco en favor de la historia, y, sobre todo con Dilthey, abre el acceso a una idea de la investigación histórica que se rinde completamente a la impronta subjetivista o "presentista" desarrollada y

representada más tarde por Collinwood. Mientras, por otra parte, este intento también falla porque permite el reencuadramiento y subordinación de la historia (como ya había sido intentado por los positivistas primitivos) en el plexo general de las ciencias sociales, en un cuadro en el que éstas adquieren un carácter cada vez más "naturalista", en la medida que sus objetos/*bienes*, reducidos al formato generalizable del acto/hecho, son igualmente traducibles a *leyes*, mientras los historiadores siguen trabajando con entidades que ya no son reales por su *facticidad* sino por su *vigencia*: los valores[156]. ("Los valores no son realidades, ni físicas, ni psíquicas, Su esencia consiste en su vigencia, no en su real facticidad". Los valores son, así, objeto de la filosofía; su "vigencia", y solamente ella, objeto de la historia, disciplina que se aboca a la simple constatación –sin permitírsele juicio valorativo alguno– de la presencia o ausencia de "valores culturales universales" en "los hechos" que el resto de la ciencia cultural investiga y describe.)

Windelband y Rickert se convierten, así, en teóricos justificadores ya no de la "razón histórica", sino de la "historia historizante" desgranada en la descripción de "lo que sucedió" y atada a la vigencia que conservan los "valores" que la determinan. "Hechos/bienes" que no es difícil identificar con aquellos que marcan la marcha ascendente del "progreso" capitalista y que se materializan en las instituciones fundamentales de la modernidad, en la que precisamente fundan su "valor".

La amenaza de caer en los extremos *filosófico* o *historizante* existe desde siempre, auque Windelband y Rickert "ponen la mesa" a favor del segundo peligro en cuanto afirman y subrayan enérgicamente un "monismo" *metodológico* que contrasta con un "dualismo" ontológico en el que tiende a borrarse la conexión –y con ella la posibilidad de *totalización* que todavía Dilthey reclama– entre lo general y lo individual; entre lo "natural", y susceptible de ser captado y expresado en uniformidades que se enuncian como leyes (y por eso absolutamente ayuno de valores) y lo "cultural", individualizable y plenamente valoral. División puramente *formal* o "lógica" que tiende a borrarse en favor de su tratamiento "naturalista" desde el momento en que un fenómeno o un proceso cualquiera (metodológicamente *desontologizado*) puede ser tratado desde la órbita de la generalización o, en cuanto "caso", desde el ámbito de las individuaciones, pero que remite en última instancia la distinción definitiva al acto, siempre *externo* a la investigación y sin que para ello medie el concurso del propio historiador, de asignar o no valor "trascendente" a los objetos mediante una imputación de suyo y exclusivamente "cultural".

---

156 *Ib.*, pp. 144 y 159.

En el fondo, nuestros filósofos neokantianos reaccionan ante la posibilidad de un *historicismo absoluto* inscrito en las ideas que Dilthey recoge de Hegel, y que éste deriva de la línea Bodin/Vico en el sentido de que aun la ciencia natural depende –o debería depender– del *pensamiento histórico*. "Determinando como procedimiento propio de las ciencias del espíritu la comprensión, Dilthey señalaba el fundamento de su validez en la relación circular entre el *Erleben*, expresión y *Verstehen* [comprensión]: las ciencias del espíritu están validadas –si bien de manera limitada y condicionada– por la identidad del sujeto cognoscente con el mundo que constituye su campo de investigación. El hombre puede comprender su mundo, el mundo histórico-social, porque forma parte de él y lo capta desde adentro"[157]. Pero lo anterior, llevado a sus últimas consecuencias, ofrece la posibilidad de empatar y situar en un mismo plano al mundo y la historia, a la razón histórica y a la historicidad humana, posibilitando una síntesis en la que o bien la historia se entiende como *totalidad* (como en el marxismo) o bien "sólo hay historia" (como en el historicismo). Windelband y Rickert, por lo menos en líneas generales, reconocen el "peligro" precisamente en la noción del *comprender*, porque ésta implica una *totalización* desde la vida y desde la historia. Y reaccionan defensivamente realizando una operación *sustititiva* fundada en la idea de la *trascendentalidad* y absolutización de los valores que sabotea y *rompe* el círculo *vida-vivencia-expresión-comprensión*, disponiendo en su lugar una especie de "deducción transcendental" de los valores que, en efecto, finalmente justifica la especificidad y la validez de la "ciencia" histórica, pero pagando el precio, otra vez, de su desnaturalización y subordinación. Se trata ahora de una virtual capitulación de la "razón histórica" frente a una "ciencia cultural" que ya tiene mucho de lo que Weber y sus herederos entenderán por "sociología comprensiva", la que dispone a los estudios históricos, como se ha dicho antes, no en el camino de la ciencia, sino en la perspectiva de su completa subordinación a la sociología.

En este nuevo *extrañamiento del espíritu historiador*, se reparten los despojos mortales de la historia la filosofía "crítica" (a la que le debe la fundamentación gnoseológico-axiológica sobre la que descansa) y la sociología (verdadero campo de estudio y explicación de los objetos culturales). El historiador queda preso en el exponer o el simple *describir* "lo que realmente ha sucedido", dejando la determinación de "lo valioso" a la filosofía y el verdadero estudio y comprensión de su *presencia, estructuración y resolución práctica en el mundo* a las

---

157 Rossi, P. "Introducción...", p. 16.

"otras ciencias culturales". "El historiador, en realidad, no tiene que decidir si las cosas son o no son valiosas; debe limitarse a exponer lo que realmente ha sido, pues es un teórico y no un práctico [...] La validez de los valores no es un problema histórico y el historiador no tiene que valorar ni positiva ni negativamente"[158], concluye Rickert.

158 Rickert, H. *Ciencia natural...*, p. 14[illegible] y ss.

2.7 Weber

Mi lectura y mi interpretación de las ideas de Max Weber respecto de la historia no son las que habitualmente encontramos en la interminable lista de intervenciones dedicadas a su pensamiento. Pero de hecho consideraría un despropósito intentar dar cuenta de toda ella en un trabajo cuya finalidad es muy otra. Así, debemos conformarnos solamente con el análisis restringido de algunas formulaciones en las que se percibe cierta *instrumentalización* del estudio de la historia, localizadas en el seno del trabajo weberiano por la fundamentación teórica de una novedosa y original noción de *cientificidad* privativa de las ciencias histórico-culturales, racionalista y antipositivista, que adopta y desarrolla el modelo *comprensivo* y que metodológicamente asocia la explicación de lo *significativo* cultural, empíricamente determinado, con el valor que implica su interés. Diremos solamente dos palabras sobre todo esto.

Para Weber, la sociología y las "ciencias de la acción" (economía, historia, antropología) se dan a sí mismas la tarea de "comprender, interpretándolas, las acciones orientadas por un *sentido*"; por "sentido" se entiende, a su vez, "el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción, bien a)existente de hecho: α)en un caso históricamente dado, β)como promedio de un modo aproximado, en una determinada masa de casos; bien b)como construido en un *tipo ideal* con actores de este carácter". Explicar el "sentido de la acción" significa, para el caso, captar la *conexión de sentido* en que se incluye una acción "a tenor de su sentido mentado" en atención al establecimiento, análisis y caracterización de sus *motivos*, esto es, de las conexiones de sentido comprensibles y explicables (comprensión racional por motivos en sí mismos racionales o irracionales con arreglo a valores o a fines, lo que implica el análisis interpretativo de los intereses, voliciones, afectos y reacciones de *individuos*). En donde *comprensión* significa, finalmente, "...captación interpretativa del sentido o conexión de sentido: a) mentado realmente en la acción particular (en la consideración histórica); b) mentado en promedio y de modo aproximativo (en la consideración sociológica en masa); c) construido científicamente (por el método tipológico) para la elaboración del tipo ideal de un fenómeno frecuente"[159]. Volveremos sobre todo esto.

---

159 Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, pp. 6-9.

A partir de Rickert –a quien se refiere explícitamente como "lógico" cuyas propuestas es pertinente *aprovechar*– y pertrechado con un completo y complejo instrumental metodológico, Weber se impone la tarea de deslindar críticamente a la *formación teórica de conceptos precisos*, objetivo irrenunciable de la ciencia, de la producción de *juicios de valor*, actividad propiamente *práctica* que corresponde a muy otros escenarios de la actividad humana –la política, la filosofía social, la moral– y cuya realidad y necesidad es evidente pero *no es científica*, ni puede por motivo alguno confundirse con o deducirse de la ciencia. La realización de este programa, al que dedica por lo menos cuatro artículos seminales y la Primera Parte de su gran obra póstuma *Economía y sociedad*[160], ofrece los lugares en los que es posible reconocer cómo y por qué la historia, por una parte caracterizada en un primer momento como una forma privilegiada de la *comprensión*, se distingue finalmente de la sociología, cuya susceptibilidad para presentarse bajo una formulación sistemática, no expresada necesariamente en leyes sino en tipos-ideales, la dispone como beneficiaria y le permite *hacer uso* de la historia, que en calidad de "base empírica" para la formulación de tipos-ideales, corre el peligro de ver reducida su tarea al mero *suministro de ejemplos* generados a través de la investigación historiográfica de "subestructuras", como efectivamente lo hace la historia económica[161]. Con ello no quiero decir que la *teoría* weberiana explícitamente prescribe aquella subordinación, porque él mismo suministra una gran cantidad de ejemplos en

---

160 Se trata principal, pero no únicamente, de los artículos "Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía", de 1903, recogido en *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*; y de "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", de 1904; "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura", de 1906; "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" de 1913, y "El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas", de 1917, recopilados en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Se puede considerar asimismo el capítulo "Conceptos sociológicos fundamentales" de la Primera Parte de *Economía y sociedad*.

161 Weber, Max. *Historia económica general*, p. 17. En este libro póstumo, que no goza de la celebridad de *Economía y sociedad* o los ensayos metodológicos, es claramente perceptible la función instrumental que la historia estaría llamada a cumplir en el plexo de la ciencia social weberiana, no sólo por el emplazamiento metodológico desde el que se enuncia su necesidad y su estructura sino por el carácter de su propia investigación y exposición como "subestructura cultural". Al margen de su ataque al marxismo, por cierto desencaminado, en el pasaje en el cual se define el alcance de la historia económica, Weber expresa: "Por último conviene advertir que la historia económica (y de modo pleno la historia de la "lucha de clases") no se identifica, como pretende la concepción materialista de la historia, con la historia total de la cultura. Ésta no es un efluvio, ni una simple función de aquélla; la historia económica representa más bien una subestructura sin cuyo conocimiento no puede imaginarse ciertamente una investigación fecunda de cualquiera de los grandes sectores de la cultura" (p. 17).

los que afirma lo contrario, sino que el emplazamiento, el instrumental y el desarrollo específico de su metodología *inevitablemente lo permite*.

Retengamos de todo lo anterior principalmente esto: para Weber el *objeto* de la historia, como ciencia o conocimiento histórico-social, es única y exclusivamente la "conexión de sentido" de la acción *individualmente* considerada; su *objetivo*, por lo tanto, se agota en la interpretación causal correcta de una acción concreta, en donde "interpretación causal correcta" significa "que el desarrollo externo y el motivo (de la acción individual) han sido conocidos de un modo certero y al mismo tiempo *comprendidos* con sentido en su conexión"[162]. En los términos de la *práctica* historiográfica concreta que propone Weber, el ejemplo que él mismo proporciona parece ser suficientemente ilustrativo:

> ...quien quiera explicarse el desarrollo de la batalla de 1866 tiene que averiguar (idealmente), lo mismo respecto de Moltke que de Benedek, cómo *hubieran* procedido cada uno de ellos, con absoluta racionalidad, en el caso de un conocimiento cabal tanto de su propia situación como del enemigo, para compararlo con la que fue su actuación real y *explicar* luego causalmente la distancia entre ambas conductas (sea por causa de información falsa, errores de hecho, equivocaciones, temperamento personal o consideraciones no estratégicas)[163].

Subrayado a través del ejemplo, y al margen de cierta espectacularidad discursiva, el resultado específico de la fundamentación weberiana de la historia es bien pobre: en el peor de los casos se trata de un simple refuerzo racional para la escritura de la *historia "presentista", que ya procede entonces tal y como se describe en el ejemplo*; en el mejor, redundaría en la prescripción de un procedimiento correcto para la producción de los objetos de una ciencia de puras *singularidades* que por añadidura se expondría en "subestructuras" historiográficas regionales, desde donde cumpliría con el *suministro* de actos individuales, ya *comprendidos*, habilitados para ser inscritos en ámbitos verdaderamente científicos más amplios. Parece extraño que siendo Weber un historiógrafo sumamente capaz, versado en las últimas técnicas de investigación y exposición histórica y probadas éstas en sus trabajos sociológicos mayores, reduzca así el ámbito de los estudios históricos y aparezca como un simple continuador, cuidadoso, eso sí, de la propuesta rickertiana. Bien mirada, la contribución de Weber a la teoría de la historia, respecto de lo ya avanzado por

162 *Ib.*, p. 11.

163 *Ib.*, p. 18.

Dilthey y Rickert, correspondería a la precisión y posicionamiento de la *cobertura* que se imputa a la *comprensión*, que en Rickert casi no aparece y en Dilthey corre el peligro permanente de caer en el psicologismo, y que en Weber es *aparentemente* enriquecida y favorecida por una "interpretación" y una "imputación causal" racional y metodológicamente controladas. Sin embargo, referida a una práctica historiográfica concreta y ya fuera del ámbito metodológico, la idea weberiana de la historia no iría más allá de los límites a los que *ya han llegado* las escuelas historiográficas que le son contemporáneas, y que se reconocen habitualmente en *un estado de crisis generalizada*. Cuando Weber, frente a Ranke o Meyer, expone en términos grandielocuentes la verdadera tarea de la historia científica no hace, en realidad, sino poner al día a Dilthey con lo más rescatable de Rickert:

> ...la formulación de la trama causal histórica no se sirve solamente de la abstracción en sus dos vertientes –el aislamiento y la generalización– sino que el juicio histórico más simple acerca de la "significación" histórica de un "hecho concreto", lejos de constituir un sencillo registro de lo "previamente dado", representa, antes bien, no sólo una formación *conceptual* categorialmente construida, sino también de hecho recibe su validez sólo en cuanto aportamos a la realidad "dada" todo el repertorio de nuestro saber de experiencia "nomológico"[164].

Los teóricos en los que Weber se apoya críticamente habían procurado discernir claramente entre ciencia nomotética y ciencia ideográfica porque esto les procuraba la ocasión de diferenciar sus *métodos* sin pasar por la problemática diferenciación de sus *objetos*. Weber, en principio, acepta la división pero propone una enmienda metodológica en donde lo individual no puede llegar a establecerse como objeto *sin pasar por lo general*, y en donde las uniformidades, los conceptos generales y las leyes no pueden asimismo establecerse en omisión de lo particular e individual, dado que aquí lo individual no es un *caso* de la ley sino su *prueba*; es decir, el registro y eventual *comprensión/explicación* del sentido, del *carácter significativo* de las acciones humanas, sociales, económicas o culturales. Pero, al mismo tiempo, el establecimiento de conceptos generales se fundamenta en un procedimiento abstractivo que aísla de lo empíricamente dado aquellos elementos individuales susceptibles de ser emplazados en un cuadro de conocimiento "coherente y sistemático", y ya no precisamente en calidad de caso o prueba, sino de unidad o *síntesis* significativa capaz de expresar en su singularidad una "regla general del devenir" lo que en la jerga científica convencional se conoce como "ley". De esta forma, como ya se esbozaba en

---

164 Weber, Max. "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura", en *Ensayos...*, p. 161.

Windelband, lo que distingue a la ciencia natural de la ciencia cultural no es la posibilidad de la primera –y la imposibilidad de la segunda– para ser expresada en leyes debido a la percepción y caracterización de "uniformidades", sino el hecho de que en la primera el establecimiento de leyes es un punto de arribo, mientras en la segunda es un momento *provisional* cuyo producto es, regularmente, un tipo-ideal, esto es, un esquema conceptual que "reúne determinados procesos y relaciones de la vida histórica en un cosmos" y que orienta la investigación, pero no la agota.

> En cuanto a su contenido, esa construcción presenta el carácter de una utopía, mediante el realce *conceptual* de algunos elementos de la realidad [...] Respecto de la *investigación*, el concepto típico-ideal pretende guiar el juicio de imputación: *no es* una "hipótesis", pero quiere señalar una orientación a la formación de hipótesis. No *constituye* una *exposición* de la realidad, pero quiere proporcionar medios de expresión unívocos para representarla[165].

Bajo estas consideraciones, serían o funcionarían explicativamente como "tipos ideales" las nociones de "Estado", "Feudalismo", "Capitalismo", "Iglesia", "modo de producción asiático", etc. Su carácter típico-ideal se determina en el curso de una rigurosa operación abstractiva que recoge y enlaza sistemáticamente las determinaciones y rasgos diferenciales últimos de cada uno de ellos, para proporcionarnos una suerte de "pintura" (*bildung*, en el sentido que le da Wittgenstein al término) de la realidad y *no* la realidad.

Las ciencias histórico-sociales trabajan habitualmente con tipos ideales. En el curso de una investigación histórico-social cualquiera –como aquellas de las que se compone *Economía y sociedad*– es claramente perceptible la articulación, digamos solidaria, entre diversas ciencias; la economía, el derecho, la historia o la sociología, y no es del todo claro qué disciplina proporciona los "casos" y cuál otra realiza la "sistematización" y la construcción de ideas-tipo. De hecho, *Economía y sociedad* es un ejemplo, en acto, de interdisciplina. Pero consideradas *metodológicamente* por separado, la sociología y la historia proceden de maneras distintas. "La sociología construye conceptos-tipo [...] y se afana por encontrar reglas generales del acaecer". La historia, por su parte, "se esfuerza por alcanzar el análisis e imputación causales de las personalidades, estructuras y acciones *individuales* consideradas *culturalmente* importantes"[166]. De esta forma, aun cuando sus materiales puedan ser *incidentalmente* los mismos y ambas disciplinas puedan llegar a prestarse ayuda mutua, sus

---

165 Weber, Max. "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y la política social", en *Ensayos...*, p. 79 (subrayados de Weber).

166 Weber, M. *Economía...*, p. 16.

construcciones conceptuales tienden a diferenciarse radicalmente, en cuanto la sociología conserva en definitiva una orientación *sistemático-formal* resuelta por completo en la construcción de tipos ideales –para su versión *comprensiva* del mundo cultural– mientras la historia permanece habitualmente en el campo de la *descripción* de singularidades, en franca desventaja para producir ella misma sus propios tipos-ideales, en espera de que éstos le sean proporcionados por las otras ciencias histórico-sociales o, en el menos malo de los casos, por sus "subestructuras", lo que por otra parte, como lo demuestra la justificación de la historia económica, pone a la Historia en el camino de su *parcelización*.

Hay que decir que de acuerdo con lo afirmado por Weber, la historia tiene la *posibilidad* de producir sus propios *conceptos-tipo*, y de hecho lo hace sin ser consciente de ello. Pero habitualmente *no lo hace*, sino en cuanto supera el ámbito del condicionamiento causal de los hechos que investiga y se *aventura* a la búsqueda y caracterización de su *significación*:

> Cualquier observación atenta de los elementos conceptuales de la exposición histórica muestra, sin embargo, que el historiador, en cuanto se propone ir más allá de la mera comprobación de conexiones concretas para establecer la significación cultural de un proceso individual, por sencillo que fuere, con el propósito de "caracterizarlo", labora y debe laborar con conceptos que por regla general sólo son determinables de manera precisa y unívoca como tipos-ideales[167].

De igual forma:

> Cuanto con más precisión y univocidad se construyan esos tipos ideales y sean más extraños en ese sentido, al mundo, su utilidad será también mayor tanto terminológica, clasificatoria, como heurísticamente. En realidad, no procede de otra forma la imputación causal concreta que hace la historia de determinados acontecimientos[168].

Pero se da el caso, contemporáneo a Weber, que el historiador *positivista* se prohibe terminantemente a sí mismo buscar cualquier atisbo de *sentidos*, mientras el historiador que se aventura a hacerlo sin el apoyo y *guía metodológica de la sociología* corre el peligro de echarse en brazos de la filosofía o de la especulación:

> Nada más peligroso, sin embargo, que la confusión de teoría e historia, originada en prejuicios naturalistas, ya porque se crea haber fijado en aquellos cuadros conceptuales teóricos el contenido "auténtico y verdadero", la "esencia" de la realidad histórica, o bien porque se los emplee como un lecho de Procusto en el cual deba ser introducida por fuerza la

---

167 *Ib.*, p. 81.

168 *Ib.*, pp. 16-17. Éste puede ser el caso del conocido ejemplo de la "batalla de 1866" en el cual, según Weber, "se aplica una (latente) construcción típico-ideal".

historia, o porque, en fin, las "ideas" sean hipostasiadas como una realidad "verdadera" que permanece detrás del fluir de los fenómenos, como "fuerzas" reales que se manifiestan en la historia[169].

Esta advertencia se desprende directamente de las definiciones *combinadas* de "sentido" y "comprensión", en donde se explicita claramente que la "consideración histórica" se circunscribe a la "captación interpretativa del sentido" de la acción *particular; y cuyo resultado explicativo debe esperar a ser recuperado por "la consideración sociológica" para la elaboración, esta sí plenamente científica, de tipos ideales*[170].

El proceso no ofrece dificultades metodológicas *en la medida en que* se tenga siempre presente que *construcciones* típico-ideales del desarrollo e *historia* son dos cosas a las que es preciso distinguir nítidamente, y que la construcción ha sido aquí solamente el medio de cumplir la imputación *válida, sistemáticamente,* de un proceso histórico a sus causas reales, dentro del círculo de las *posibles* de acuerdo con el estado de nuestros conocimientos[171].

En este punto Weber se da cuenta del peligro que constituye la tentación de "trocar los papeles de teoría e historia", y aun lo consigna: "El peligro de este procedimiento [pretender *ilustrar* la demostración intuitiva de un tipo ideal con material extraído de la realidad empírico-histórica] en sí totalmente legítimo, reside en que el saber histórico aparece aquí como *servidor* de la teoría y no a la inversa"; pero contra lo que se espera de esta formulación, Weber no resuelve el problema *a favor* de la historia, por el celo excesivo con el que defiende la postura que *niega* la posibilidad de que ésta llegue a configurarse como "ciencia sistemática" y porque en esa condición de "tentación" permanece "el marxismo", cuya apelación a *lo real* desde la plataforma de los tipos ideales con los que *legítimamente* se construye, es una manifestación "metafísica" que

169 Weber, M. *Ensayos...*, p. 84.

170 Weber, M. *Economía...*, p. 9. En el curso de su polémica con Eduard Meyer, de 1906, Weber expresa que la historia es una ciencia de realidad: "Pues los elementos individuales de la realidad entran en consideración para ella –no otra cosa, en efecto, puede querer significar aquella expresión no como medio de conocimiento, sino precisamente como objeto de conocimiento; y las relaciones causales concretas, no como fundamento cognoscitivo sino como fundamento real" (Weber, *Ensayos...*, p. 123). Sin embargo, realidad, objeto y fundamento no pueden significar lo que se entiende por ellos en su versión "ingenua", sino exclusivamente bajo su consideración "lógica", en donde los "objetos" o "hechos" a los que se refieren sólo son *significativos* en su calidad de... medios.

171 Weber, M. *Ensayos...*, p. 91.

siempre a Weber le es grato denunciar[172]. Pero eso no es todo: la prohibición expresa de identificar una "interpretación de sentido" con una "interpretación causal *válida*", termina de clausurar la posibilidad de una historia científica. La consideración histórica –bajo una formulación propiamente hipotética– siempre es *exterior* al objeto; es, propiamente, una *descripción* comparativa que busca un *sentido*, en *sí inalcanzable, si, como debe ser, la indagación historiográfica se atiene a sus propios medios*. Se trata entonces de una ciencia cultural cuya peculiaridad consiste en que conserva, como otras "ciencias históricas", una "eterna juventud" que se resuelve en una función meramente heurística, preparatoria, propedéutica, *pero no científica*. Esto, para Weber, puede significar una ventaja, porque introduce en el proceso constitutivo de la ciencia un aspecto de plasticidad; pero en el caso de la historiografía realmente existente y dada su reiterada condición de *crisis*, el hecho se revierte inevitablemente contra ella porque lo provisional, en su estado, no ilustra la salud de una ciencia que *cambia* para ceñirse metodológicamente a lo mudable de su objeto, sino cierta forma de *incapacidad* que se resuelve otra vez como fracaso.

Como consecuencia de todo lo anterior, el historiador a secas, quien solamente desea "comprender" la época a la que se refiere "desde ella misma" y establecer analítica y explicativamente aquellas "imputaciones causales de la acción" que el conocimiento social-cultural le demanda, enfrenta cuatro opciones que, de acuerdo con el "estado de la cuestión" historiográfica, se excluyen entre sí:

a) aceptar la *debilidad* estructural de la historia para fijar sus propios tipos ideales y por esa vía renunciar a la posibilidad de ejercer su quehacer historiográfico en el marco de una disciplina autónoma y diferenciada;
b) correr el riesgo de tratar de superar aquella debilidad por una vía alterna (la psicología o la filosofía) y confundir idea-tipo con ideal –y por esa misma vía "escapar" hacia el *juicio valorativo* y la metafísica;

---

172 *Ib.*, p. 92. Para Weber, como se ha dicho, la historia es una ciencia de realidad; en otra formulación es una ciencia de la acción o una ciencia empírica; pero, como ciencia, no opera en la realidad, sino en la teoría, y se conforma exclusivamente con "conceptos y juicios que no son la realidad empírica, ni la copian, pero que permiten ordenarla conceptualmente de manera válida", en donde la validez no se asocia a su "prueba" sino a su "valor" culturalmente significativo. Para él no es posible una ciencia "sin supuestos", pero igualmente afirma que una ciencia, por serlo, está imposibilitada para cambiar, ni un ápice, la realidad. Con esto queda claro que el ataque al marxismo es algo más que marrullería conservadora, aunque aquí no vamos a entrar en esa discusión. A ese respecto el texto clásico es el publicado bajo el nombre sintético de *El político y el científico*.

c) aceptar el patronazgo de la sociología y ya bajo su égida "científica" asumir pasivamente su condición instrumental y heurística, o
d) soslayar todo eso para dejar que le *vaya bien* con las "tijeras y el engrudo", instalándose exclusivamente en el desenfado *descriptivo* (lo que significaría que el historiador completo al que se refiere Weber *todavía no existe*).

Tal vez ante la imposibilidad de discernir adecuadamente entre sociología e historia en el curso de su dilatada y compleja fundamentación teórico-metodológica de las ciencias histórico-sociales, Weber haya incurrido en el despropósito de caracterizar a la historia en concurrencia demasiado estrecha con la sociología y las otras ciencias culturales. Y que en esta circunstancia la atención dirigida a la sociología, motivo y objeto principal de la empresa weberiana, haya generado cierto "descuido" respecto de la historia. Esta idea se "probaría" a partir del examen comparativo de los artículos metodológicos, principalmente los *Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura*, referidos concretamente a la historiografía, en donde difiere en el tratamiento concurrente que la disciplina en general recibe en otros textos, y aunque no se le concede tampoco ahí la cualidad de "ciencia sistemática", en ningún momento se percibe la "tentación" explícita de instrumentalizarla. En efecto, a lo largo de este artículo no es frecuente, del mismo modo que en otros lugares, encontrar consideraciones displicentes respecto de la historia. Pero una lectura crítica encuentra que sus implicaciones son distintas, e ilustran el problema de la instrumentalización de los estudios históricos de manera oblicua. Ya en sus primeras páginas encontramos un par de declaraciones sorprendentes; la primera dice: "...la metodología jamás puede ser otra cosa que la autorreflexión sobre los medios que *han resultado confirmados* en la práctica, y la conciencia explícita de éstos no es prerrequisito de una labor fructífera más que el conocimiento de la anatomía lo es de una marcha correcta". La segunda apunta: "Sólo delimitando y resolviendo problemas *concretos* se fundaron las ciencias, y sólo ahí desarrollan su método; las reflexiones puramente epistemológicas o metodológicas, por lo contrario, jamás contribuyeron decisivamente a ello"[173]. Esto puede significar varias cosas, entre ellas la recuperación, en talante postrromántico y antihistoricista, de la tesis goethiana: *en el principio fue la acción*; asunto poco relevante si no lo conectamos con la idea de que, en el caso de la ciencia, la "acción" es el conocimiento mismo "sin afeite metodológico alguno". Ello evoca la fábula, en tono nietzscheano, de unos hombres que en un

173 Weber, M. *Ensayos...*, p. 104.

momento dado decidieron conocer la historia y "sin conciencia explícita de lo que hacían", sin más, la conocieron. Pero eso no es *históricamente* cierto, y mucho menos en el sufrido caso de la historia, cuyo mismísimo parto está atravesado por *problemas* que obligan a su padre Herodoto a dar *explicaciones* detalladas inmediatamente después del alumbramiento. La historia necesita y ha necesitado siempre, a diferencia de las ciencias a las que se refiere Weber (y que no sabemos verdaderamente cuáles puedan ser), de *toda la conciencia explícita respecto de sí misma que se sea en un momento dado capaz de conservar.* La historia no ha sido jamás, y creo que a lo largo de estas páginas lo hemos llegado a probar, una ciencia "como las demás", y para ella misma "resolver problemas" concretos quiere decir, en principio, *resolver sus problemas concretos*; los que atañen a su nombre mismo, a su objeto, a sus emplazamientos problemáticos, a su irrecusable interés práctico, a su *disposición intrínsecamente temporal* y a su *vocación totalizante.* Que dicho esfuerzo pueda y de hecho se dé contemporáneamente al tratamiento de los "objetos históricos" es un hecho; pero que el conocimiento concreto de aquellos "objetos" pueda darse *sin el concurso de aquel esfuerzo* es una consideración que no se apega a la *realidad* de los estudios históricos. Es posible que, en la ignorancia o el soslayo de esa *peculiaridad* de los estudios y la materia histórica, Weber resuelva su parentesco con la sociología en el curso de una suerte de "división del trabajo" científico, en donde a la última le corresponde la "forma sistemática" y a la primera la "forma descriptiva". Pero ello, y la prohibición expresa de tender a la teorización y a la totalización, confundidas para su descalificación sumaria bajo la ambigua figura del "valorar", dejan muy poco a la reflexión y al *pensamiento* histórico:

> Un examen atento de los trabajos históricos muestra con facilidad que el rastreo consecuente de la cadena causal empírico-histórica suele quebrarse casi sin excepción, con perjuicio de los resultados científicos, cuando el historiador comienza a "valorar". Incurre entonces en el riesgo de "explicar" [...] y, en tal caso, equivoca su verdadera tarea: el "comprender"[174].

Pero éste puede ser el punto que resuelve la cuestión en contra de la autonomía y autosuficiencia de la historia. Comprender, para Weber, no tiene ya casi nada que ver con aquella barroca y rica propuesta diltheyana en donde la construcción del sentido de los hechos se hacía siempre "desde dentro", esto es, desde el interior de por lo menos tres dimensiones onto-epistemológicas empatadas o fundidas en el "mundo histórico": el hombre, el mundo y la historia. Comprender, así, implicaba la aprehensión contemporánea y

---

174 *Ib.*, p. 253.

totalizante de la vida, de la vivencia y sus expresiones histórico-culturales, en lo que sería el antecedente remoto del *círculo hermenéutico*. Para Weber las cosas deben ser mucho más modestas: se "comprende" exclusivamente una "imputación causal", es decir, por qué el *hecho* A produjo el *efecto* B. Pero el esquema no es aplicable a cualquier imputación causal. Como se trata de ciencias histórico-sociales, causas y efectos se refieren a "hechos" sociales. Pero tampoco se pueden referir a cualquier hecho, sino solamente –como en Ricker– a hechos particulares o específicos, entre los que se considera relevantes para su tratamiento historiográfico solamente aquellos que, debido a una "relación de valor", implican una *significación cultural*. Uno piensa, desde los grandes emplazamientos a los que ha sido proclive la historia de siempre, en eventos complejos, masivos, de larga duración; y no, no parece ser eso lo que le interesa a la historia científica, sino los *motivos* individuales que animan una *acción* particular. Aquéllos son objeto de tratamiento sociológico y eventualmente económico; éstos son el objeto específico de la historia, cuya labor consiste en "comprender" por qué clase y orden de *motivos causalmente mentados/implicados* el individuo humano Gavrilo Pricip asesinó a los archiduques Fernando y Sofía en Sarajevo; ése es el punto: la guerra "mundial" que se desencadenó a partir de ese evento, el cual por ningún motivo *científico* estamos autorizados para "valorar" o "explicar" *desde la historia*, merece exclusivamente un tratamiento sociológico emplazado deductivamente del tipo-ideal "Guerra Mundial".

Weber recela profundamente del *historicismo*, su polémica con Meyer y la "escuela histórica" de economía evidencian esa animadversión. En el historicismo, Weber encuentra todos los vicios imputables al *irracionalismo* –pecado capital de la no-ciencia que se empeña en buscar sentidos trascendentes, finalidades, encantamientos, astucias y bagatelas filosóficas–. Weber pugna por la razón, pero no la razón de los hechos, la inscrita en ellos, *porque nos es inaccesible*, sino la razón a la que se ajusta nuestro *conocimiento* de los hechos, a su lógica. En ese sentido las ideas de Weber se parecen a las de los positivistas, especialmente a las que *respecto de la historia* expone en su *Sistema de Lógica* John Mill[175]. Pero Weber también recela del positivismo, porque bajo su más tosca formulación implica la total desvinculación del investigador respecto de la realidad investigada, por la vía de un "objetivismo" declarativo que ignora lo que el investigador *aporta* aun desde la delimitación y construcción primaria del objeto a conocer; y porque en ignorancia de esa aportación, la ciencia queda al margen del carácter *significativo* de las acciones

175 Mill, John Stuart. *Resumen...*, pp. 267-303.

sociales. Todo habla entonces a favor de la necesidad impostergable de efectuar una *síntesis*... que Weber deja irremediablemente *inconclusa*, y no precisamente a causa de su muerte, sino de la *asimetría* en la que metodológicamente dispone a la sociología científica *frente* a las otras "ciencias de la acción", a las que aquélla termina inevitablemente devorando.

Su intención, tanto como sus presupuestos antihistoricistas y antipositivistas, constituyen uno de los puntos de partida de la *Escuela de los Annales*, cuyos padres fundadores Marc Bloch y Lucien Fevbre rescatarán el *espíritu sintético* de la propuesta weberiana pero ampliando imaginativa y significativamente el cuestionario historiográfico, a partir de la noción de *historia-problema* y del arribo a la conclusión de que *sin pensarlo todo históricamente*, es decir, sin Marx, de alguna forma el *enemigo* e interlocutor *oculto* de Weber, no hay historia digna de ese nombre.

2.8 Marx

La investigación y la exposición crítica de la noción y el proceso de la razón histórica no pueden prescindir del examen, así sea a *vuelapluma*, de uno de los aspectos centrales y factor propiamente esencial de la "reconstrucción" de la historia y la razón histórica que tiene lugar a partir del último cuarto del siglo XIX. Se trata del marxismo, concepción crítica y "deconstructiva" de la historia (diríamos hoy) erigida a partir de las ideas fundamentales del discurso crítico de Karl Marx.[176]

Tanto la "razón histórica" como la "razón científico-técnica" operaron en la aurora de la modernidad como valiosas y eficientes herramientas y armas teóricas para la preparación y posterior ejecución de ciertas tareas *revolucionarias*. Más tarde, consolidado el dominio social capitalista y establecidas las bases de la plena modernidad bajo sus aspectos *racionalizante* y *modernizador*, fue exclusivamente la segunda la encargada de proponer –y eventualmente *imponer* bajo la pauta de un programa *científico-tecnológico* riguroso– los lineamientos y "principios racionales" sobre los que podían desarrollarse la totalidad del pensamiento y el discurso teórico. Quedando la "razón histórica" sin efectos significativos al dejar de ser la burguesía una clase revolucionaria y al no requerir entonces de "armas críticas" o de un conocimiento acucioso y puntual de lo humano y lo político[177]. Correlativamente, a causa de sufrir cierta incapacidad para consolidarse teórica

---

176 La apretada y muy parcial reconstrucción de las ideas de Marx que aquí se lleva a cabo es el resultado, parcial, de toda una vida de avatar intelectual. Sin embargo, pueden reconocerse en ella las contribuciones y versiones, entre otros, del primer Georg Lukács, de Karl Korsch, de los miembros de la Escuela de Frankfurt y, directamente, de Bolívar Echeverría, cuya escasa pero importante obra me ha dado la oportunidad de *desendurecer* el marxismo de consumo local y superar el "furor y el ruido" que son la divisa del presente. Si en el curso de esta exposición algunas formulaciones se parecen significativamente a las de alguno o a las de todos los autores aquí señalados es, indudablemente, porque son suyas –*y mías*–; lo que reconozco abiertamente como *deuda*.

177 Cuando a lo largo de este trabajo nos referimos a las crisis por las que atraviesa la historia en el curso del siglo XVII y entre los siglos XVIII y XIX, atendiendo únicamente sus aspectos gnoseológicos, conservamos implícitamente como fondo y contexto esa *crisis*, más vasta, que ha significado la consolidación y dominio mundial del capitalismo histórico.

y discursivamente –y llegar a ser por ese medio una parte protagónica de la racionalidad *dominante*– la razón histórica se vio en la necesidad de adoptar acríticamente las características formales y aun metodológicas de las ciencias naturales, aceptando con eso el hecho de saberse subordinada a aquéllas. Por tales motivos, y como resultado de un desarrollo peculiar –ambiguo, incompleto– su fundamentación, su *crítica como razón histórica*, solamente pudo resolverse en términos las más de las veces *idealistas*; lo que resultaba paradójico dado que en un pasado no lejano la idea de la historia, todavía asociada a un interés *práctico* explícito, estaba llamada a exponer no la transfiguración metafísica del orden social, sino el movimiento *real* de los hechos y las instituciones humanas. De esta suerte, a través de la apelación al "espíritu del mundo" y otras formulaciones metafísicas, la gran mayoría de las interpretaciones histórico-filosóficas, de la mano de las ideologías sobre el "progreso humano", cerraron filas en torno del idealismo, mientras del otro lado, un considerable número de historiógrafos y científicos sociales caía bajo el dominio del "dato" y refrendaba su subordinación a las formas y los procedimientos de las ciencias naturales. Como consecuencia de este modo anormal de desarrollarse y exponerse, la actividad histórica dejó de ser científicamente relevante, quedando confinada a los gabinetes de los eruditos o a las bibliotecas de los amantes de las "bellas letras". La sociedad moderna, aburguesada, satisfecha y autorretratada en la escenificación efectiva del *progreso*, se desentendió de la discusión sobre el estatuto teórico de la historia, olvidó que ella misma era *histórica* y que en la inteligencia de su positividad se escondía la impronta de su negatividad y de su muerte.

El estallido de la revolución despertó violentamente a la modernidad de su "sueño dogmático" y sacudió profundamente la racionalidad hipotecada a *lo que ya es* y al *positivismo* de las razones "práctica" y "científica"; y aun cuando el monstruo que produjo aquel "sueño de la razón" apenas llegaba a *fantasma*, su recorrido por Europa y el mundo llegó a conmover los cimientos profundos de la socialidad establecida.

El "fantasma del comunismo" sigue siendo la parte más febril de la imaginación revolucionaria, mientras los movimientos de aliento *comunitario* tradicionalmente han sido los intentos más sólidos e importantes para subvertir radicalmente el régimen de producción y dominio social capitalista. Sus agentes, el proletariado moderno y otros grupos marginales, constituyeron "partidos" y destacamentos revolucionarios que amenazaron de manera cierta la estabilidad capitalista. Mientras la izquierda *intelectual* solamente protagonizó experiencias desastrosas. Pero independientemente de sus derrotas, de sus triunfos (efímeros y siempre amenazados) y de la gestación, bajo su aliento, de

socialidades *híbridas* de muy difícil caracterización sociológica, la propuesta de organización social de base comunitaria es, al margen de su desencantada *factibilidad*, la antítesis específica –la negación determinada– del modo de producción y dominio social capitalista. Y corresponde a Karl Marx el mérito casi total de investigar, explicar y exponer (aun cuando su pensamiento y obra continúen siendo un inmenso "borrador") los elementos fundamentales de una racionalidad y un discurso teórico alternativo y revolucionario. Porque la intervención de Marx, dadas sus propias características discursivas, debe en principio ser entendida como una forma novedosa y propiamente revolucionaria de *hacer teoría*; concretamente, como una teoría crítico-negativa de los fundamentos del discurso teórico científico-filosófico de la modernidad.

Es necesario comprender que en su configuración original la intervención de Marx es masivamente *negativa* –y que los "elementos fundamentales" sobre los que se elabora son todos ellos *crítico-negativos*– para a su vez concebirla como la antítesis del pensamiento histórico-social de la modernidad. Y para explicar el hecho de que su formulación haya provocado mucho más que una *escisión* al interior del *corpus* general de la razón histórica. Porque el discurso crítico de Marx, siendo esencial y radicalmente *moderno*, prepara y efectúa una auténtica "revolución teórica" capaz de minar las bases paradigmáticas de la "verdad" y la "objetividad" de todo el saber acumulado sobre lo social-humano.

La intervención de Marx tiene como objetivo explícito dotar a la revolución comunista de un discurso teórico "bien fundado" que sirva a su vez como estructura básica de un hipotético "proyecto comunista de transformación y dominio social"[178]. Por ser de entrada un discurso opositor, anticapitalista, el discurso teórico de Marx no puede organizar su novedad y efectividad sino a través de la "crítica despiadada de todo lo existente"; en otros términos, de la crítica *negativa* de los elementos estructurales del discurso teórico de la modernidad. La crítica marxista se dirige entonces hacia los cimientos de la racionalidad y la discursividad modernas: en primer lugar, en contra de los fundamentos gnoseológicos de la razón *científica* tal y como aquéllos se refieren a lo social-humano; posteriormente contra la ciencia "burguesa" por excelencia, la economía política. Con relación a lo primero, el operativo crítico-negativo de Marx descalifica en su propia base –en sus propios *principios racionales*– las dos versiones complementarias a través de las cuales la racionalidad moderna ha organizado y expresado históricamente sus nociones de *realidad*, *objetividad* y *verdad*: la versión idealista-racionalista, que funda sus nociones básicas en la

178 Echeverría, B. "Definición del discurso crítico", en *El discurso crítico de Marx*, pp. 38-39.

actividad de un Sujeto metafísico, y la versión materialista-empirista, que sostiene la prioridad ontológica y gnoseológica de "la materia" sobre cualquier forma de actividad subjetiva. Con relación a la economía política la intervención de Marx descalifica mediante un procedimiento completamente nuevo y propiamente revolucionario de investigación-explicación (expuesto parcialmente en el complejo *Grundrisse-El Capital*) todas y cada una de las categorías y conceptos fundamentales de las intervenciones sobre "lo económico". Karl Korsch (marxista crítico alemán) ha sintetizado estas características fundamentales del marxismo en una fórmula que subraya precisamente su perfil *crítico, específico y revolucionario.*

1. Todas las proposiciones del marxismo, incluyendo aquéllas aparentemente generales, son *específicas.*

2. El marxismo no es *positivo*, sino *crítico.*

3. Su objeto de estudio no es la sociedad capitalista existente en su estado afirmativo, sino la sociedad capitalista *decadente* tal como se revela en las tendencias operativas demostrables de su bancarrota y destrucción.

4. Su propósito primordial no es el *disfrute contemplativo* del mundo existente, sino su transformación activa[179].

En todos los casos –y a lo largo de un considerable número de intervenciones– el dispositivo crítico-negativo de Marx y su instrumental teórico son *inéditos* y *complejos.* Aquellas intervenciones expresan –*pero siempre son mucho más*– que una posición de discurso y una concepción teórica *materialista* y *dialéctica* que garantiza su efectividad aprehensiva, analítica y explicativa en el hecho de cultivar y conservar "sin dejarse intimidar por nada" una perspectiva *negativa.* Y su instrumental lo constituyen "las armas de la crítica" puestas al servicio de la opción revolucionaria. Lo anterior quiere decir, sin restricciones, que la intervención de Marx funda su sentido en la necesidad de *subvertir*, para descalificar, un discurso y una forma de pensamiento dominantes cuya cientificidad no se pone en duda. Sus armas fundamentales son, como se ha dicho, las armas de la crítica, pero las de una crítica radicalmente novedosa que virtualmente *deconstruye* a su objeto a partir de la aplicación de dos herramientas teóricas complementarias y firmemente articuladas: el "materialismo" y la "dialéctica". Pero no nos llamemos a engaño; como también se dijo, ambas son *más* que simple materialismo y *más* que simple dialéctica. Para cumplir con su tarea deconstructiva el materialismo de

179 Korsch, K. "Por qué soy marxista", en *Tres ensayos sobre marxismo*, p. 84.

Marx no opera –como en Feuerbach o los materialistas mecanicistas del siglo XVIII– a partir de la constatación unilateral de "la primacía del ser sobre la conciencia", o sobre la posibilidad de captar lo real como "objeto fuera de la conciencia". El materialismo de Marx se constituye como un dispositivo teórico que, en efecto, permite "captar" la realidad como *proceso*, pero además, como *proceso práctico histórico-natural.*

> En efecto, el nuevo discurso teórico debe, en primer lugar, vencer la limitación o insuficiencia de la problematización materialista-empirista de la objetividad y asumir al mismo tiempo la radicalidad, traicionada por el idealismo-racionalismo, de su problematización "subjetiva" o [...] *dialéctica*; debe sustentarse en una *aprehensión* teórica de la objetividad como proceso o praxis fundante de toda relación sujeto-objeto y por tanto de toda presencia de sentido en lo real.

Contemporáneamente, la dialéctica *marxista*, a la vez que permite captar esa realidad como *una totalidad* cambiante, como una construcción compleja y contradictoria, permite entenderla en términos de *proceso material* y no, como en Hegel y el idealismo, como proceso ideal, abstracto, metafísico.

> Debe [...] "poder de pie" y recobrar la totalidad de la problematización dialéctica de la objetividad, mistificada y parcializada en su desarrollo idealista-racionalista, planteándola mediante una adopción crítica de la insistencia materialista-empirista como una problematización dialéctico-práctica o dialéctico-materialista: debe sustentarse en una aprehensión teórica de ese proceso fundante como un proceso básicamente material, como un proceso de "metabolismo" práctico entre el hombre y la naturaleza[180].

Esto es posible –y no precisamente como un contrasentido sino como la posibilidad real de superar el abismo entre la *gnoseología* y la *historia*– porque el viejo materialismo y la vieja dialéctica (esto es, una rejilla *gnoseológica* y una rejilla *histórica*) son objeto por parte de Marx de una auténtica *subversión crítica*, por lo que aparecen al interior de su discurso como términos complementarios cuya relación es, también, *dialéctica*. El materialismo de Marx pone de relieve la noción de lo real como proceso precisamente porque es *histórico-dialéctico*, mientras la dialéctica pone de relieve la practicidad histórico-natural de la realidad precisamente porque es *materialista*.

Fuera de esta peculiar interpretación de las ideas de Marx, esa articulación y esa complementariedad serían poco menos que incomprensibles. Ya que se trata, en resumen, de una forma completamente *inédita* de aprehensión teórica que permite captar e interpretar la realidad social-humana bajo las determinaciones de un proceso, fundado primordialmente en la explicación de

---

180 Echeverría, B. "La revolución teórica comunista en las Tesis sobre Feuerbach", en *Historia y sociedad*, 6, verano de 1975.

las formas *históricas* en las que los hombres se han relacionado con la naturaleza y con otros hombres, por lo que la intervención de Marx se constituye tendencial y programáticamente –atendiendo a sus fines subversivos– *como teoría crítica de las formas de la socialidad y de su historia*[181].

Frente a los problemas particulares que la historia enfrenta, los trabajos de Marx representan la superación definitiva del *dualismo* que aqueja a las concepciones históricas e histórico-gnoseológicas corrientes –las que se extravían en la *irreductibilidad* de la naturaleza y la sociedad–, y proponen un modelo de interpretación en donde "la naturaleza sólo se manifiesta a través de las formas de trabajo social"[182]. Para Marx, no existe, pues, una naturaleza "en sí" para cuyo conocimiento sean pertinentes ciertas *leyes* que a su vez *no lo sean* para el caso de la historia; el proceso histórico de las formaciones sociales es siempre un proceso *histórico-natural*, y su "teoría del conocimiento" es siempre la teoría de su desarrollo efectivo. "Para Marx –escribe A. Schmidt– no hay ninguna separación neta entre naturaleza y sociedad, y *por tanto tampoco existe ninguna diferencia metodológica fundamental entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias históricas*"[183]. Las consecuencias de esta observación apuntan hacia la constitución hipotética de una sola ciencia: una ciencia de la realidad *social* de la naturaleza y de la *naturaleza* histórico-social del hombre.

> Sólo conocemos –escribe Marx– una única ciencia, la ciencia de la historia. La historia sólo puede ser considerada desde dos aspectos, dividiéndola en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Sin embargo, no hay que dividir estos dos aspectos; mientras existen hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente[184].

Al resolverse efectivamente como una alternativa novedosa frente al empantanamiento que aqueja a la racionalidad moderna en su interpretación de la sociedad y de la historia, el pensamiento de Marx completa y supera en clave materialista la insuficiencia *idealista* de las "filosofías de la historia", al tiempo que por oficio de la dialéctica supera el *materialismo* mecanicista de la

---

181 Echeverría, B. *El discurso crítico de Marx*, pp. 18-37.

182 Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*, p. 54.

183 *Ib.*, p. 54; el subrayado es mío.

184 K. Marx, F. Engels. *La ideología alemana*, citado por Schmidt, *op. cit.*, p. 45. Hay que agregar, con Manuel Cruz, que esta perspectiva no es de ninguna forma una suerte de "historicismo absoluto" en donde "todo es historia" (sin más) –lo que provocaría la observación de Veyne "si todo es historia nada es historia"–. "...que todo sea historia –escribe Cruz– no quiere decir que lo sea del mismo tipo. Historia natural e historia humana son cosas distintas". Cruz, Manuel, *Filosofía de la historia*, p. 51.

historiografía. Con esto (paradójicamente, porque la racionalidad a la que apela el marxismo se constituye finalmente en contra de la racionalidad moderna) participa de manera importante en cierta "reconstrucción" de la historia y la razón histórica, a las que proporciona algunos elementos básicos para su desarrollo posterior.

La observación anterior se ilustra plenamente si contemplamos el rendimiento claramente deficitario que presentaba la historia antes de su asociación con el marxismo. Mientras los intentos de reconstrucción de las "filosofías de la historia" (habilitadas para dotar a la historia con un sentido y una fundamentación histórico-racional) fracasaron necesariamente al reproducir sus propios límites idealistas y subjetivistas; mientras naufragaban los intentos reconstructivos de las "ciencias del espíritu" al regresar, con Weber, al ámbito de la "razón práctica"; cuando la pretensión de fundamentar desde el positivismo una "historia científica" se estrelló contra la naturaleza cambiante, viva y contradictoria de su objeto y a causa de la conservación del *dualismo* naturaleza-sociedad a ultranza, el pensamiento marxista, desde *fuera* de la lógica y la racionalidad histórica moderna, fue capaz de hablar, sin metafísica, de las causas, los sentidos y las tendencias de las transformaciones sociales, demostrando su capacidad analítica y explicativa sin imitar y sin rendirse a los emplazamientos y herramientas de las "otras" ciencias.

Estos hechos, que formalmente provocaron una profunda *fractura* al interior del *corpus* general de la razón histórica –porque la propuesta de Marx pertenece en principio a otra clase de racionalidad, radicalmente *subversiva*–, han contribuido a que en el pasado inmediato la historia tratase de adquirir su propia "carta de ciudadanía" al interior del discurso teórico de la modernidad. En qué medida lo ha logrado es uno de los asuntos que deberán ser abordados en los capítulos siguientes. Por ahora parece ser más importante consignar el hecho de que la historia *afirmativa* y su *teoría* –desde Weber hasta Veyne– se han constituido tradicionalmente como intentos de respuesta y descalificación del marxismo, invocando su "metafísica" y denunciado su "partidismo". Con relación a estas dos denuncias una cosa es clara: se trata de una respuesta histérica y reactiva a una denuncia y una descalificación previas; el espectro moderno de la cientificidad, en su *positividad*, no es capaz de asimilar los términos radicalmente *novedosos* en los que el marxismo se expresa. Porque su mensaje "*...sólo existe efectivamente como significar transgresor* de las normas del significar dominante: como 'mal uso' o empleo 'defectuoso' del conjunto de posibilidades (restringido en sentido capitalista) de significar en general"[185]. Aquí, en consecuencia,

185 Echeverría, B. "Discurso de la revolución, discurso crítico", en *Cuadernos Políticos*, 10, octubre-diciembre, 1976, p. 52.

"metafísica" debe entenderse como "incomprensión", como incapacidad *interpretativa*, como ignorancia programada. El segundo señalamiento pone también las cosas en claro, porque explicita *de qué lado se está*; en qué proyecto social el teórico y el historiador inscriben su tarea. Mientras la historia afirmativa esconde bajo el velo de la "objetividad" y la "cientificidad" su posición apologética –y refrenda *la presunta "necesidad" del orden actual de las cosas*–, el marxismo abraza abiertamente el partido de la revolución; denuncia esa "necesidad" como ideológica y *explica* su filiación de clase. No importa ahora dilucidar si la revolución es *actual, posible* o *necesaria*, sino señalar que desde esta posición revolucionaria el *discurso crítico* de Marx ha sido "capaz de apropiarse del saber formado a partir de la objetividad capitalista", someterlo a la acción *desestructuradora* de una significación alternativa y "recomponerlo de manera tal" que los *vacíos* dejados por ese saber "se vuelvan evidentes como sistema y constituyan así el saber necesario para la revolución"[186].

186 *Ib.*, p. 54.

2.9 Historia y ciencia hoy

En resumen, las ciencias sociales no poseen en la actualidad sistemas explicativos de vasto alcance considerados satisfactorios por la mayoría de los estudiosos profesionalmente competentes, y se caracterizan por los serios desacuerdos tanto sobre cuestiones metodológicas como sobre cuestiones de contenido. En consecuencia, se ha puesto en duda repetidamente la conveniencia de considerar a cualquier rama actual de la investigación social como una "verdadera ciencia".

Ernest Nagel

El siglo que despunta contemporáneamente a la aparición de la obra de Weber –y que ahora está a punto de acabarse– no agregará casi nada *verdaderamente novedoso* a la disputa sobre la condición *científica* de la historia. De una parte, porque ocupada en su propia crisis, la ciencia natural ensayará y probará con éxito creciente las ventajas de la parcelización y la especialización extremas, desentendiéndose o considerando poco relevante la factura de esa "filosofía", de esa perspectiva *unitaria* que todavía reclamaba un Galileo. De otra, porque en el curso del siglo se gestará y adquirirá carta de ciudadanía *académica* una disciplina híbrida que pretenderá tomar a su cargo el análisis integral de la estructura, la factura y la enunciación científica: la *filosofía de la ciencia* (asociada a las posturas neopositivistas cultivadas y propaladas desde el *Círculo de Viena* y reagrupadas y protegidas en el seno de las universidades anglo-norteamericanas). Quehacer, empero, completamente *externo* a la ciencia y a la filosofía propiamente dichas que se llevó a cabo como un proceso *parasitario y sustitutivo* que resolvió su actuación efectiva como "policía de los conceptos", y que en el caso de la historia, especialmente, no aportó nada que pudiera considerarse realmente *significativo* sobre sus nombres, sus procedimientos indagativos y argumentativos y su propio régimen de verdad[187]. Convertida

187 Ya en el primer capítulo de este trabajo nos hemos hecho cargo, en una breve y superficial caracterización, de los muy pobres resultados que la *filosofía de la ciencia*, de Karl Hempel a Jon Elster, ha producido cuando se refiere a la historia. Sería falso, sin embargo, juzgar sumariamente todas y cada una de sus intervenciones con acuerdo a un mismo rasero y no distinguir el grano, ciertamente escaso, de la abundante paja. Paul Ricoeur, en *Tiempo y*

(sería más correcto *autopropuesta*) en guarda y salvaguarda de la "cientificidad" y la "objetividad" de los discursos que se presumen científicos, el trabajo de la filosofía de la ciencia referida a la historia generalmente repitió y subrayó los viejos argumentos positivistas esgrimidos por Mill, denunciando las escasas posibilidades nomológicas, teóricas y predictivas del conocimiento y la enunciación histórica y proponiendo "modelos" de investigación y enunciación, como las "*covering-laws*" de Dray o las "frases narrativas" de Danto, que no hacen precisamente "científica" a la historia, pero que la *harían capaz de parecerlo*[188]. Por supuesto, ningún historiador *de oficio* tomó realmente en serio lo que sus colegas "filósofos de la ciencia" tuvieron a bien prescribir con relación a la "salud racional" de su propia disciplina, y, por lo contrario, aquéllos siguieron dejando "que les fuera bien" (o mal, en su defecto) ciñéndose estricta y pormenorizadamente al examen crítico y autocrítico *de sus propios recursos discursivos y metodológicos*. A la vista de los escasos resultados del tratamiento analítico emprendido desde la filosofía de la ciencia, y sumada a su propia indiferencia y recelo a ese respecto, es posible afirmar que la gran querella de los historiadores durante la mayor parte de este siglo no ha sido ya *epistemológica*, sino *metodológica*. Y que el tema a debate tampoco es bajo casi ninguna de sus formulaciones actuales la historia como *ciencia* o *no-ciencia*, sino ciencia "como las demás", *ciencia histórica*, sin más, o única y exclusivamente "narración" suscrita a un régimen de verdad especialísimo y particularísimo. Los "secretos" de ese *régimen de verdad* serán abordados en el capítulo siguiente.

---

narración I, Configuración del tiempo en el relato histórico, se ha tomado el trabajo de desmontar analíticamente el sentido y el alcance de casi todas estas intervenciones y ha probado con suficiencia, de una parte, su masiva esterilidad; de otra, su declive y su correspondiente "explosión"; sin dejar de considerar, básicamente en sus puntos de fracaso, la *posibilidad de volver a pensar la historia*.

188 A este respecto, y en general como ilustración de lo que puede llegar a ser capaz la filosofía de la ciencia en campos que le son del todo ajenos (teórica, práctica y racionalmente ajenos), son ejemplares dos largas polémicas recogidas en dos abultadas antologías; la de Patrick Gardiner, *Theories of History* (New York, 1959) y la de Alan Ryan, *The Philosophy of Social Explanation* (Oxford, 1973).

3. El fetichismo de la historiografía (y su secreto)

Un mundo en crisis prefiere no conocerse, o conocerse mal.
Ésa es sin duda la probable crisis de la historiografía.

Pierre Vilar

La crisis general de las ciencias que se anuncia con el siglo, su recurrencia a lo largo del tiempo, el declive de las "filosofías de la ciencia" y el estallamiento de los paradigmas positivistas y sus variantes científico-naturales como modelos únicos de verdad y cientificidad, hicieron propicia, desde muy temprano, una segunda fase (re)constructiva de la racionalidad científica moderna, efectuada ahora al amparo de una creciente diversificación de paradigmas y estatutos de cientificidad y bajo el patrocinio casi exclusivo de las instituciones académicas, las universidades y dentro de ellas los institutos de investigación especializada. Como resultado del reencuadramiento académico del conocimiento, y ante el fracaso evidente de la idea de una ciencia "unificada" bajo la mirada y vigilancia autoritaria de la filosofía en su configuración *lógico-analítica*, la especialización y la parcelización efectivas y extremas del saber creó la necesidad de formar "cuerpos docentes" y "espacios" profesionales diversificados que desde su misma constitución institucional se dieron a la tarea de establecer entre su disciplina y "las otras" todas las líneas de demarcación que fuesen necesarias para preservar la pureza o, en su defecto, la *peculiaridad* de su dominio teórico-discursivo, de su quehacer, de su espacio y sus productos. En estas condiciones de reordenamiento generalizado, y garantizada momentáneamente la no intromisión o la franca neutralidad de los dominios del saber que tradicionalmente la habían "avasallado", la historia también le toma la palabra al tiempo y emprende entusiasmada la "larga marcha" de su reconstrucción.

Este intento, ejemplificado a través de los esfuerzos de múltiples "escuelas" y posturas específicamente historiográficas, conserva una nota distintiva y peculiar respecto de la reconstrucción operada por otras ciencias, en cuanto sitúa su escenario exclusivo en el "taller" del historiador y fija como sus objetivos principales los gajes del "oficio". En otros términos, la historia, que ha abandonado ya casi por completo su pretensión de ser "ciencia pura" y ahora se quiere a sí misma como "un estudio llevado científicamente" y nada más

(Febvre), efectúa una suerte de *desplazamiento* o desalojo de los problemas epistemológicos tradicionales y reelabora su nuevo protocolo disciplinario con los temas y materiales de una discusión exclusivamente *técnico-metodológica*. "La epistemología es una tentación que hay que alejar resueltamente", escribe Pierre Chaunu a la mitad del siglo para dejar en claro que aquel reordenamiento ya ha abrazado el partido de la no-teoría, o, en el menos malo de los casos, de una teoría endógena que recela de todo lo que no provenga de la experiencia directa y cotidiana del historiador de oficio. "Su fuerza –escribe Paul Ricoeur, en referencia explícita a la historiografía francesa– está [...] en la estricta adherencia al oficio del historiador. Lo mejor que ofrece la escuela histórica francesa es la metodología de hombres conocedores del tema. A este respecto, ella da tanto más que pensar al filósofo cuanto que no toma nada de él"[1].

La consigna de los historiógrafos franceses tiene un éxito indudable, y hoy cualquier recuento que aun superficialmente se haga cargo de la disputa de los historiadores a lo largo del siglo puede constatar que a éstos ha dejado de preocuparles todo lo que no tenga que ver con su "lugar", su taller, la colecta, la disposición y el uso de sus "materiales"[2]. Alejando primero el *riesgo* de la filosofía y la epistemología, después el de toda forma de *teorización*, la historiografía realmente existente ha escogido la vía de una cierta *tecnologización* práctico-discursiva que, en efecto, le ha procurado la seguridad en sí misma y la "respetabilidad" académica de las que siempre había adolecido, aunque en opinión de muchos *otros* historiadores y filósofos, pagando el precio de su completo vaciamiento, la ausencia de interés y una creciente falta de sentido[3]. Muy lejos de aquella ciencia totalizante que imaginara Bodin, la actividad

---

[1] Ricoeur, P. *Tiempo y narración*, I, p. 173.

[2] A este respecto, ya Johan Huizinga se quejaba hacia la tercera década del siglo de los "coleccionistas de herbario ungidos bajo los altos cánones de la universidad" que sin llevar su trabajo más allá de la recuperación y clasificación de documentos se ostentaban como "historiadores", de la misma forma que Lucien Febvre, a quien todos se honran en citar pero a quien nadie hace efectivamente mucho caso, denunciaba el "espíritu de botón" que se había enseñoreado en los estudios históricos a través de la afición por lo puntual, y luego, por lo micro. Lo más irónico del caso es que la escuela fundada por el propio Febvre, los *Annales*, es hoy un baluarte de esa *Nouvelle Histoire* que se hace "en migajas" y que experimenta el "fin de la historia" como el fin de su hegemonía al interior de los estudios históricos. Dosse, François, *La historia en migajas*, pp. 269-270.

[3] "Y aquí es donde reside precisamente el mal. No pocas veces, el historiador se lanza a buscar la materia sin un buen planteamiento previo al problema que le preocupa. Y así, descubre materiales que a nadie le interesan. Los almacenes de la ciencia están abarrotados de materiales

historiográfica hiperespecializada se desmorona hoy en "migajas", en interminables *catálogos* de investigaciones domésticas y en paquetes de información clasificada cuyo sentido y finalidad en la mayor parte de los casos se agotan en la justificación institucional y presupuestaria del "cuerpo docente" que las produjo[4], sin que la operación tecnológica de su factura, su administración y su resguardo, consigan agregar una sola palabra "para el gobierno esclarecido del mundo" (Condorcet) o para procurarnos aquella *sabiduría* de la cual, quienes participan, "en la vida terrestre son llamados felices" (Bodin). Preocupados ahora por la "pureza" de su oficio y por el rigor metodológico que presumiblemente le conviene, la discusión de los historiógrafos contemporáneos se ha circunscrito a las "formas de hacer historia", en donde "formas" se entiende extensivamente como "temas" y éstos como lo único susceptible de ser *discutido*, puesto que las formas concretas de la *práctica* historiográfica, consideradas en sí mismas y bajo la impronta de su creciente tecnologización, se han estandarizado casi por completo. Cuando Emmanuel Le Roy Landurie dice: "El historiador de mañana será programador o no será", larga algo más que un "buen deseo" respecto del nuevo "taller" informático del historiador: le prescribe un oficio subordinado y discreto, el de "capturista" o "documentalista tecnológico": "El historiador es como un minero de fondo. Va a buscar al fondo del suelo los datos y los devuelve a la superficie para que otro especialista, economista, climatólogo o sociólogo, los explote"[5].

Tradicionalmente, sobre todo cuando se pasaba por un mal momento en el seno de la disciplina, los historiadores dignos de ese título ponían sobre la mesa de discusión el viejo problema de "sus nombres" como recurso heurístico,

---

críticamente elaborados que esperan años y años la mano que los construya. Se editan fuentes que no son tales fuentes sino simples charcos". Huizinga, J. *El concepto de historia*, p. 19. Para una referencia crítica actualizada sobre esos "charcos", ver el trabajo de Josep Fontana *La historia después del fin de la historia*, pp. 23-41.

[4] Basta remitirse a los catálogos de publicaciones de los institutos especializados, a los padrones de investigaciones o a los registros de participaciones en congresos, encuentros, seminarios, etc., para probar que la especialización y la atomización del conocimiento histórico ha llegado ya a un límite en el que el estallamiento del "objeto" hace irrisoria e inútil toda pregunta que interrogue por el "sentido", el "fin", el objetivo comprensivo de una investigación. Aunque eso no es lo más grave; lo verdaderamente lamentable es que ya tecnologizado, el viejo oficio del historiador se transforma en una serie de operaciones técnicas en donde lo importante ya no es el saber histórico que reclama la reflexión y la discusión, sino la cantidad de información administrable bajo un formato estándar (la base de datos, la hoja en internet, el *paper*, cuando de "arriesgar" se trata).

[5] Le Roy Landurie, E. *Territoire de l'historien*, citado por Dosse, *La historia...*, p. 195.

reflexivo o dialéctico, buscando a través de la exposición y el enfrentamiento de distintas posturas las respuestas o las salidas que el trance reclamaba. Se realizaba con ello un importante ejercicio crítico y reflexivo que eventualmente fructificaba en la propuesta para una *teoría de la historia*, lo que obligaba al historiador a agregar cierto esfuerzo complementario para facturar una nueva y presumiblemente más completa *fundamentación* racional, lógica y epistemológica del conocimiento histórico.

Llegado el fin del siglo (que es a su manera "el siglo de los fines") y ante la evidente *crisis* de los estudios, el pensamiento y la "materia" histórica, cabe preguntarnos si aquella operación de "limpieza disciplinaria" ha sido buena y si el alejamiento de esa "tentación" por la epistemología y la reflexión, para caer ahora en la impronta tecnológica, no se ha resuelto finalmente como parte del "fin" o de la clausura de "la historia" misma. Para hacerse cargo de estas interrogantes parecería que aún es pertinente fijar como punto de partida la pregunta que interroga por los "nombres" de la historia, en cuanto esta en apariencia sencilla pregunta "filológica" sigue reclamando el diseño de un cuestionario completo y *complejo*, en donde la historia vuelve a ser, inevitablemente, la protagonista de esa "*unidad* de lo real" de la que parece tan ayuno y menesteroso nuestro tiempo.

3.1 Los nombres de la historia en los enfoques ortodoxos

Para todos es suficientemente claro que la palabra "historia" convoca y conserva significados equívocos. El más evidente, pero no el único, es el que se deriva del hecho de que con la misma expresión nos referimos a los "acontecimientos" y a su "estudio". La tradición latina y su herencia latinizante han salido al paso de tal confusión estableciendo una división sutil entre lo que denominan "*res gestae*", lo sucedido o los hechos, e "*historia rerum gestarum*" o "*studium rerum gestarum*", expresiones que significarían más o menos la indagación o el estudio y la explicación *de lo que ha sucedido*. De esta manera proceden Benedetto Croce y aquellos historiadores que perciben la necesidad de establecer una distinción metodológica entre los hechos o "lo que ha sucedido", sin más, y lo que entre la masa bruta de aquéllos es desprendido y caracterizado como "objeto de conocimiento" en una operación ya *historiográfica* que se enuncia precisamente como estudio: como la tendencial explicación de las causas, consecuencias, posiciones e intereses de los protagonistas y de las circunstancias diversas en las que tiene lugar un evento al que se tipifica como *hecho histórico*, un acontecimiento cuyo valor o trascendencia social o humana le hacen merecer *ser estudiado*. Igualmente y con los mismos fines de discernimiento, de separación entre "lo que sucede", su relato y su estudio, el inglés conserva espontáneamente cuando de historia se trata la diferencia entre *story* y *History*, o el alemán entre *Geschichte* e *Historie*, sin que realmente se reduzcan o resuelvan los problemas. En el pasado –a partir de Georges Lefevbre, quien toma la idea de Benedetto Croce– se ha tratado de adoptar la palabra "historia" para los acontecimientos e "historiografía" para su estudio, aunque con esta última palabra suele designarse también cierta "historia de la historia" o, para (no) confundir aún más las cosas, una "historia del desarrollo de los estudios históricos", lo que no hace más operativa o ágil la calificación y obstruye eventualmente el libre uso de la noción de historiografía para designar "la construcción poética" o la "práctica escriturística" del historiador, significado que hoy también pretende dársele. Sobre el "nombre" original de la historia escribe Jacques Le Goff, apoyado en varios eruditos:

> La palabra "historia" (en todas las lenguas romances y en inglés) deriva del griego antiguo *storie* en dialecto jónico. Esta forma deriva de la raíz indoeuropea *wid-weid*, "ver". De donde el sánscrito *vettas*, "testigo", y el griego *gstor*, "testigo" en el sentido "del que ve". Esta concepción de la vista como fuente esencial de conocimiento lleva a la idea de que *gstor*, "el

que ve" es también "el que sabe": "istoreie" en griego antiguo significa "tratar de saber" de "informarse". Así que *Istorie* significa "indagación". Tal es el sentido con que Herodoto emplea el término al comienzo de sus Historias, que son "indagaciones", "averiguaciones". Ver, de donde saber es un problema primordial[6].

Sin embargo, aun entonces las cosas ya no son tan simples. El hecho mismo de *escribir* sus "averiguaciones" convierte a Herodoto en historiador, y no en simple testigo. Con lo cual se prueba que, en su origen, la materia de conocimiento y el esfuerzo intelectual por aprenderla y escribirla *ya se dicen con el mismo nombre.* A este respecto, el título que Tucídides escoge para su obra no deja lugar a dudas: *Historia de la guerra del Peloponeso.*

Puede o no consolarnos el hecho de saber que tales confusiones son de origen, pero lo que es insoslayable es que en el curso de los siglos nunca, bajo ninguna denominación alterna, se ha resuelto satisfactoriamente un problema que reclama del que se aventura en sus meandros un esfuerzo crítico y reflexivo que, excluida la filosofía, no presentan ninguna disciplina y ningún modo del *ser* o del *acaecer.* Por estos motivos y ante la incapacidad para definir plenamente la historia, el concepto y sus usos, es día con día más grande el número de teóricos e historiadores que aceptan que "hay que vivir y pensar con ese doble o triple significado de la historia" y que inclusive afirman que le va mejor a la disciplina y su cultivo la aceptación de su condición ambigua que la tragedia de buscar –y no encontrar– salidas adecuadas. Sin embargo, aquella renuncia no puede ser acrítica. Autores recientes han insistido en la adopción de la multivocidad del término siempre y cuando se asuma con ello que la historia, ese dilatado *medio de vida* del que nos habla Marleau-Ponty, también es siempre y contemporáneamente una práctica interpretativa vinculada radicalmente a una práctica social, y que su objeto, su recuperación, su estudio, su interpretación y su (re)inserción en la vida social conforman un complejo práctico-discursivo sólo pasajera y metodológicamente discernible[7]. Las líneas que siguen no sólo constituyen una crítica a la manifiesta incapacidad de los teóricos y los historiadores para definir la historia, sino un intento para localizar y analizar las razones profundas de esa incapacidad y de las consecuencias que teórica y prácticamente comporta.

---

6 Le Goff, J. *Pensar...*, p. 21.

7 El segundo capítulo de este trabajo se refiere, en otro plano, a esta condición compleja de la historia. Ver asimismo, Certeau, M. de, *La escritura de la historia,* pp. 20-25; y Rancière, J., *Los nombres de la historia. Una poética del saber,* p. 126.

I

En primer lugar, y a la vista de lo que ha sido la discusión sobre los *nombres* de la historia a través de los años, es posible encontrar en el esfuerzo por su dilucidación una limitante elemental: habitualmente se suele dividir en dos y sólo *dos* los referentes que cobija el término; la "materia" y su "conocimiento". "*La historia es el conocimiento del pasado del hombre*", apunta Henri Marrou[8] en representación de casi todo el gremio; "'historia' designa a la vez el conocimiento de una materia y la materia de este conocimiento", escribe Pierre Vilar, quien inmediatamente acota: "El conocimiento se confunde, así, con la materia" (conservemos por ahora entre paréntesis esta importante precisión). Bien, por lo que corresponde a la primera "definición" –Marrou nos autoriza– quedémonos con eso, o con la que él mismo toma prestada a V. H. Galbraight: "*History, I suppose, is the Past, so far as we Know it*" (Historia, supongo, es el pasado, en tanto nosotros lo conocemos). Todavía no sabemos nada del carácter, composición y vigencia de esa "materia"[9], excepto que se enuncia como "el pasado", ni del estatuto, estructura y validez de su conocimiento, que se enuncia como "historia"; solamente tenemos a la vista dos términos que se definen recíprocamente y que...

Ése es posiblemente uno de los problemas fundamentales: Marrou –como casi todos: como Lucien Fevbre en su momento, como Edward Carr en su flemática polémica con Collinwood y Popper, como Adam Schaff desde el marxismo polaco revisado, como contradictoriamente lo termina haciendo el mismo Paul Veyne, quien *dèplore a "les philosophes"* pero según él se congratula de la mano de Aron y Marrou con la filosofía[10]– establece las cosas inmediatamente en *un ámbito gnoseológico que ni se explicita ni se desarrolla* siempre como tal, y en consecuencia, el despliegue de su argumentación se ciñe a los límites de un juego *ambiguo* y *cerrado* de preguntas y respuestas "historiográficas" acerca del objeto, el sujeto, los límites y la validez o verdad de la "escritura" o del "conocimiento" histórico, en el curso de una argumentación

---

8 Marrou, Henri. *Del conocimiento histórico*, p. 17.

9 Vilar, Pierre. *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, p. 17.

10 Veyne, Paul. "La historia conceptualizante", en Le Goff, J. y P. Nora. *Hacer la historia, Nuevos problemas*, v. 1, p. 104.

que tiene mucho de circular o tautológica, pero nada más[11]. Nada, o muy poco, del análisis de las *condiciones* de posibilidad e inteligibilidad de la producción historiográfica, del rendimiento teórico de sus relatos, de la imputación de sus sentidos; aquí, la tarea de esta gnoseología *acotada* parece ser la de poner todo en su lugar, en cuanto aquello de lo que se habla *tenga verdaderamente algún lugar*. Y el problema de la historia parece consistir en que *no tiene un lugar fijo y roqueño*, o que aquellos en los que ha sido dispuesta y preparada para el análisis de su naturaleza cognoscitiva o de la condición homonímica de su concepto no han reportado los beneficios comprensivos que se esperaba de ellos.

Es un hecho paradójico que los historiadores que se esfuerzan por definir el estatuto de su disciplina y que, como sus maestros Ranke y Comte, rechazan casi todos ellos los *malos oficios* de la filosofía, acepten de manera acrítica –y acaso inconsciente– cohabitar con una actividad tan filosóficamente "incómoda" como la gnoseología. Y que en la comedia que eso significa persistan en cultivar una gnoseología *cerrada* en la que, a lo sumo, encontrarán el recurso de un *espejo* que (des)dobla –invertida– la imagen de los aspectos formales y procedimentales de su disciplina. Esta caracterización y calificación cerrada y especular de la gnoseología espontánea de los historiadores ampara dos aspectos; el primero: *es cerrada* la pregunta gnoseológica que inquiere por la objetividad o por la relación sujeto-objeto que se responde mediante la tesis de la adecuación o del reflejo; de acuerdo con ello, la verdad de cualquier hecho tendría como fundamento la adecuación o la correspondencia de la cosa y la mente, en donde una es espejo de la otra y la verdad es "*adaequatio rei et intellectus*", como decía Tomás de Aquino. Esta versión del conocimiento sólo tendría dos lecturas posibles y contrarias: la que afirma la objetividad del conocimiento a partir del reflejo de un objeto que se inscribe pasivamente en un sujeto o "la mente", y la contraria, la que afirma a la "actividad" del sujeto como fuente de una objetividad que lleva inevitablemente su impronta. Aun cuando ambas posiciones han sido anteriormente caracterizadas por separado, la primera como empirista-materialista y la segunda como idealista-racionalista,

11 A todo lo largo de este trabajo se utilizan en distintos ámbitos las nociones de "gnoseología" y "epistemología" cuando se habla y discute en torno de los *problemas del conocimiento histórico*. Cabe señalar, sin que esto sea una regla rígida, que se ha usado la noción de "gnoseología" como sinónimo de "teoría del conocimiento" y la de "epistemología" como "teoría de la ciencia", en atención a dos clases de cuestionarios no muy claramente diferenciados por los propios historiadores y teóricos de la historia: el que interroga por la historia en cuanto práctica cognoscitiva y el que interroga por el "estatuto" científico de la historia.

ambas participan de una noción de objetividad cerrada, especular, apropiada quizá para otras áreas del saber, pero no para la historia. Pero es también *cerrada* una segunda idea, muy generalizada en el medio historiográfico contemporáneo, de que es posible encontrar y explicar *todas* las determinantes de la verdad y la objetividad del conocimiento histórico al interior de la práctica historiográfica; es decir, que es posible deducir *toda* la racionalidad y la inteligibilidad de la historia a partir única y exclusivamente del examen de sus métodos investigativos y sus tecnologías escriturísticas. (Como es igualmente extraño, por otra parte, que se asuma el carácter inevitablemente político y público de su quehacer –aunque generalmente se le oculte en el turrón del "contexto" o las "relaciones de valor"– y que con ello se tenga que aceptar la necesidad de explicar su sentido en los términos de una construcción o de una escritura *socialmente determinada*, pero a través del rodeo –o el velo– de la narratividad. Y parece, por último, completamente inútil que se acepte *discutir* la vocación humanista de esta ciencia para inmediatamente cegar de una u otra forma el acceso a lo que de *autoconciencia* tienen su dicho y el *hacer* y el *saber* que en cada caso lo soporta. Hablamos, por supuesto, de un conjunto de aproximaciones a la historia, con autor y lugar, que indudablemente indican problemas, pero no los resuelven.)

II

El libro de Jacques Le Goff *Pensar la historia* (*Storia e memoria,* 1977-1982), constituye un relato sintético de todos esos desatinos y presenta, como acaso muy pocos títulos publicados en los últimos quince años, ese "estado crítico de la cuestión" que caracteriza a la historia y a la historiografía contemporáneas y las precipita a los brazos de quienes anuncian su presumible o eminente fin.

Jacques Le Goff es, junto con Georges Duby, uno de los historiadores medievalistas más reputados del medio intelectual parisino –el conocido, autopropalado y autoencomiado cuerpo profesoral que tanto hace renegar al neomarxista catalán Josep Fontana–. Formado en la escuela de los *Annales* bajo la perspectiva de la historia *no evenementiel* (no acontecimental) y la dialéctica de las duraciones, pero convencido de la necesidad de articular la historia y la antropología para salir airoso de las paradojas que plantea la "historia de las mentalidades"[12], Le Goff ha dedicado buena parte de su esfuerzo profesional a

12 "...un nuevo grupo de historiadores, todos ellos de vanguardia, propuso más tarde efectuar una alianza, y una alianza bien estrecha, con la antropología". Se trata, explica Georges Duby, de

la tarea de discutir y difundir el estado de cosas que priva al interior y exterior de su materia, y de alguna forma ha recorrido el mismo camino y recogido las mismas experiencias de sus antecesores.

En lo que parece fue un movimiento que llegó para quedarse, a partir de los primeros años de la década de los 50's, los historiadores –sobre todo en el ámbito francés, entre cuyos pioneros encontramos a Lucien Fevbre y Henri Marrou, ya que la intervención reflexiva de Marc Bloch es una suerte de *Consolación...* a lo Boecio– han tratado de hacerse cargo de su propio quehacer cuando consideran que su obra específicamente historiográfica respalda suficientemente sus reflexiones teóricas y metodológicas. Le Goff no ha sido la excepción y, empero, ha llevado más lejos las cosas al hacerse cargo de la colección *La Nouvelle Histoire* y al convocar y propiciar hacia 1974, junto con Pierre Nora, una "asamblea de historiadores" que marcó los derroteros de la disciplina durante los siguientes diez años, y cuyos trabajos se publicaron bajo el nombre común de *Hacer la historia.*

Ahora, sin embargo, sin tomar en cuenta que muchas de aquellas experiencias han sido más o menos infructuosas, dispone las cosas de la misma forma. Al anunciar el ambicioso alcance de su intervención en el debate, Le Goff menciona "seis grupos de problemas" que atañen al "concepto de historia", sin que eso signifique por sí una salida al problema de la *dualidad* materia-conocimiento planteada por la tradición o la ampliación sigificativa del cuestionario gnoseológico: "De modo –escribe– que hemos de presentar primero las paradojas y ambigüedades de la historia, pero para definirla mejor como una ciencia, ciencia original, pero fundamental [...] Después se tratará de la historia en sus aspectos esenciales, a menudo mezclados, pero que hay que distinguir: la cultura histórica, la filosofía de la historia, el oficio de historiador"[13]. Se trata, otra vez, de un proceso de discernimiento en el que deberá finalmente quedar claro que la historia es una ciencia (o no) en cuanto sea capaz de resolver afirmativamente las preguntas que inquieren por su estatuto disciplinario y por su régimen de verdad, y que a partir de las respuestas ofrecidas que empaten afirmativamente su quehacer con el de las otras ciencias o la caractericen como una ciencia *peculiar*, logre deslindarse de todo aquello que *no es* y con lo cual no debe, por motivo ninguno, confundirse. El programa de Le Goff, en términos de síntesis interrogativa no parece en

una idea "lanzada" precisamente por Le Goff a fines de los años 60's y significa una ruptura "justificada", con la historia de las mentalidades. Ver Duby, G., *Orientations recentes des recherches historiques en France*, p. 20.

13 *Ib.*, p. 25.

principio estar desencaminado, pero tampoco es modesto; está formado por todas aquellas preguntas que tanto tradicional como contemporáneamente ocupan y preocupan a los historiadores atentos al pulso de su oficio, a saber:

1) ¿Qué relaciones hay entre la historia vivida, la historia "natural", si no "objetiva", de las sociedades humanas, y el esfuerzo científico por describir, pensar, explicar esta evolución: la ciencia histórica?

2) ¿Qué relación tiene la historia con el tiempo, con la duración, se trate del tiempo "natural" y cíclico del clima y las estaciones, o del tiempo vivido y naturalmente registrado por los individuos y sociedades?

3) ¿Tiene sentido la historia; hay un sentido de la historia?

4) ¿Si la historia es incapaz de predecir el futuro, qué relación guarda con la nueva "ciencia" de la futurología, debe la historia hacerse cargo del "fin de la historia"?

5) ¿Desde la perspectiva de la "larga duración" y del "estructuralismo", puede existir una historia inmóvil?

6) ¿Puede existir sólo una historia del hombre? ¿No habrá que hacer una historia también de la naturaleza?[14].

Si agrupamos las preguntas en otro orden, de acuerdo con el sentido de su interrogante esencial, obtendremos tres grupos. El primero, que responde a la primera parte del programa para "definirla mejor como una ciencia", está formado por las preguntas 1) y 4) y podría llamarse "gnoseológico", dado que aquello por lo que interroga se explicita en la relación evento-saber, las posibilidades predictivas del procedimiento histórico y sus límites o ámbitos de pertinencia, y porque solamente puede resolverse en el curso del examen y la caracterización de un *objeto* o materia (los hechos; la historia "vivida", "natural" u "objetiva") y el "saber" que la explica, la historia, un *oficio* cuyo proceder teórico y metodológico debe responder a todo aquello en términos de conocimiento. El segundo grupo, compuesto con las preguntas 2) y 5) busca respuestas que presumiblemente se encuentran en el "interior" de la disciplina misma y su cultivo, sus estrategias discursivas, sus rejillas, sus patrones de escritura, sus herramientas o "utillaje", y puede ser llamado "intradisciplinario" o técnico-metodológico. El tercer grupo, al que se alude en 4) y 5) pero que se expresa directamente en los problemas 3) y 6) del listado original, podría ser llamado en consecuencia "interdisciplinario", en tanto el cuestionario que lo conforma está integrado por preguntas que se formulan cuando el "esfuerzo

[14] *Ib.*, pp. 9-10.

científico" del historiador requiere del auxilio de respuestas que no puede encontrar exclusivamente en el desarrollo práctico de su oficio, y que convocan la participación de otros saberes y otras disciplinas cuya asociación con la historia, aun cuando resuelve problemas, es ella misma *problemática*; especialmente cuando a causa de una articulación acrítica o "apresurada" con aquéllas, la historia renuncia a tratar los hechos "científicamente" y se presume al mismo tiempo comprensiva, sin que esto quiera decir que es o deba ser memoria, *filosofía* o *política*.

El despliegue del programa y su resolución prueban que todo lo que se puede decir acerca del segundo y el tercer grupo de problemas pasa por las respuestas que sea posible avanzar para el primero. Por una parte, porque la noción de "objeto" cubre bajo distintas denominaciones las formas múltiples de la "materia" histórica, y el tratamiento historiográfico que merecen el resto de sus formas temporales, estructurales, continuas o discontinuas, vividas o resucitadas, se fundamenta en la forma en la que haya sido previamente delimitada y caracterizada como "objeto". Por otra parte, porque todo lo que se pueda decir sobre la cientificidad y la originalidad de la disciplina se resuelve en las *pruebas* que ella misma sea capaz de aportar sobre la correcta captación, análisis, explicación y comprensión de su materia y sobre la coherencia y pertinencia de su dicho. De esta manera, aunque se presenta bajo otra envoltura, la *dualidad* evento-conocimiento se conserva y aun se reitera, a través del refrendo de una tópica y una problemática que se asumen bajo el mismo formato gnoseológico, aunque presumiblemente más completo y rico porque señala más cosas de las que hay que *diferenciarse*.

A partir de estas promesas esperamos una argumentación vigorosa, una querella teórica que nos recuerde la profundidad o el rigor lógico y discursivo con los que un Droysen o un Dilthey acometieron en su tiempo la tarea de *fundamentar* prolijamente las "ciencias del espíritu"; sabemos al veterano historiador capaz de todo eso. Pero de hecho Le Goff no desarrolla ni resuelve nada, porque abandona el campo en el que había dispuesto las cosas sin efectuar un examen exhaustivo del objeto, el sujeto y las condiciones del conocimiento histórico y pasa *inmediatamente* a la glosa de una impresionante lista de "opiniones y sentencias" en la que pretende ser una *explicación* de aquello que la historia es, o debe ser, a partir de lo que han dicho y dicen los historiadores "consagrados" sobre la forma, el sentido y el fin de su propio trabajo. Para la mayoría de éstos –de conformidad con la colecta y el objetivo explícito de Le Goff– por una parte está la historia, definida como ciencia original –en donde mejor cabría decir *peculiar*–; por otra, sus "aspectos esenciales": como cultura histórica, como filosofía de la historia, como oficio

escriturístico. Aunque todavía cabe otra subdivisión, ya que "hay por lo menos dos historias": la de la memoria colectiva (esencialmente mítica, deformada, anacrónica) y la de los historiadores (quienes corrigen esa historia tradicional falseada)[15].

En el camino, sin embargo, quedaron "los acontecimientos" al margen esta vez del más mínimo tratamiento analítico[16], y la discusión se centra en el *carácter paradójico* de esta ciencia peculiar y sobre la propia peculiaridad de un agregado de discursos y actividades, especializadas o no, que tienen que ver con ella pero que *no son* ella. A Le Goff parece preocuparle sobremanera este deslinde. Ya en la presentación del volumen colectivo *Hacer la historia*, que data de 1974, expresa el temor de que la historia nueva "sea víctima de las demás ciencias humanas cuya agresión avasalladora y destructiva sufriría"[17], mientras el texto que ahora nos ocupa en términos similares manifiesta: "...ahora la ciencia histórica pasa por una crisis (¿de crecimiento?): en su diálogo con las otras ciencias sociales, en el considerable ensanchamiento de sus problemas, métodos, objetos, se pregunta si no está perdiéndose"[18]. Su contribución se organiza así bajo el formato de una nueva y contemporánea "apología por la historia" que responde a un situación de incertidumbre o de peligro en donde la amenaza es

---

15 *Ib.*, pp. 31-32.

16 A este respecto, las intervenciones de Le Goff y de sus contemporáneos Duby y Veyne –por poner un ejemplo– contrastan significativamente con las de sus antecesores Bloch, Febvre, Marrou o Carr, quienes se dieron a la tarea, sin salir o sin alejarse gran cosa del ámbito gnoseológico tradicional, de trabajar a conciencia la "materia" del conocimiento histórico. Le Goff, dando por buena la definición de la historia como ciencia, dedica la mayor parte de su libro *Pensar la Historia* al deslinde de aquello que esta ciencia no es (o no debería ser), pero, en mi opinión, no responde jamás a la pregunta central. Veyne, por su parte, dando por buena la concepción de la historia como relato edificante, procede en contra de toda otra posibilidad, estableciendo que el "objeto" de la historia, que nunca y por ningún motivo podemos confundir con "la realidad" presente o pasada, se define y caracteriza únicamente en el curso de la escritura de la historia, y no fuera de ella. En ambos casos se reconoce un acusado reduccionismo que podemos considerar como auténtico provincianismo gremial. Ver Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris, Armand Colin, 1974. Duby, Georges. *Orientations recentes des recherches historiques en France*, Athenes, IFA, 1992. Veyne, Paul. *Cómo se escribe la historia*, Barcelona, Alianza Universidad, 1978. Fevbre, Lucien. *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1972. Carr, E. H. *¿Qué es la historia?*. Barcelona, Seix-Barral, 1970.

17 Le Goff, J. *Hacer...*, p. 11.

18 Le Goff, J. *Pensar...*, p. 18.

siempre externa, ajena al oficio y sus "cavernas". Es suficiente: para Le Goff y para quienes cita en su auxilio, el estatuto científico de la historia –sin que esto se pruebe jamás de manera suficiente o convincente, dado que sólo se *describen* fragmentariamente sus procedimientos– se juega única y exclusivamente en el terreno de su propio saber y de su propio hacer. Dado que aquello que se ampara bajo la noción de historia es en la mayoría de los casos una indagación y un relato que muestran y garantizan un mayor o menor *régimen de verdad*, ésta debe ser considerada una ciencia, acaso en construcción, pero una ciencia cuya originalidad tolera otras denominaciones alternativas que no obran en mengua suya, sino por lo contrario, participan en su definición cuando es abordada como *oficio*: "estudio llevado científicamente" (Fevbre), "arte narrativo" con un régimen de verdad específico (White), "relato verídico y nada más" (Veyne) o "producción escriturística" (De Certeau). Colección de denominaciones que en la vieja teoría del conocimiento se sintetizaban con el nombre de *empirismo*. Frente a todo esto, el uso y la mención de su nombre, cuando *no* se refieren explícitamente a aquella condición experiencial o a aquel oficio, significan siempre e inevitablemente *otra cosa*: "deforme, mítica, anacrónica" cuando es memoria; "tenaz e insidiosa" cuando es *filosofía*; "utilitaria y propagandística" cuando es *política*.

Pero la operación acumulativa, descontando el espectáculo autocomplaciente de su dilatada erudición, reporta a Le Goff muy pobres resultados; de hecho no reporta ninguno, puesto que el problema de base –la polisemia del término historia, asumida desde la perspectiva de su relación con un objeto que se nombra de la misma manera (problema 1)– ni siquiera llega a ser abordada *reflexivamente*, al desplazarse el esfuerzo hacia la descripción –teóricamente insustancial– de las opiniones más o menos estructuradas que sobre su "ciencia" han largado en el tiempo quienes por necesidad o gusto la cultivan, y porque deja igualmente para mejor ocasión el esfuerzo *teórico* que reclaman los otros cinco "tipos de cuestiones" que componen su programa de investigación, entre los cuales el problema del nombre de la historia era, ni más ni menos, el primero y fundamental. Como índice de la superficialidad con la que Le Goff aborda las cosas queda para la posteridad esta "prueba" de la cientificidad de la historia: "La mejor prueba de que la historia es y debe ser una ciencia la constituye el hecho de que necesita técnicas, métodos, y que se enseña"[19].

---

[19] *Ib.*, p. 104. Para el caso, la tortura, sí, la tortura, podría llegar a ser considerada una ciencia, ya que también necesita técnicas, métodos y se enseña...

Es posible pensar que esta última frase resume el vacío o la esterilidad en la que se resuelve el *desplazamiento* que se produce cuando se transita inopinadamente desde una pregunta gnoseológica cerrada hacia un tratamiento exclusivamente descriptivo o "historiográfico" de los problemas que plantea; no porque este examen y el tipo de respuestas que genera sean en sí mismos irrelevantes, sino porque induce a los historiadores a pensar que basta con glosar y subrayar la peculiaridad de un *procedimiento* cognoscitivo frente a la conformación compleja y siempre inabarcable de su "materia" –a la que por otra parte se define siempre mediante la propuesta metafísica del "reflejo" en el curso de una operación gnoseológica muchas veces *incompleta* o que renuncia abiertamente a su examen[20]– para que se tenga por "definida" una nueva ciencia. O si se quiere, porque produce la idea, falsa, de que una descripción pormenorizada de los procedimientos indagativos y expositivos que tradicional o contemporáneamente la historia ha cultivado sustituyen el esfuerzo de fundamentar teórica y metodológicamente lo que la convierte en un hacer/saber *social* imprescindible.

Una parte discreta del conjunto de problemas que enfrenta la historia en relación a sus designaciones homonímicas puede también reconocerse a través del examen de una operación complementaria propia de su *no-teoría* del conocimiento. Para abordar la cuestión del régimen epistemológico de la historia, quienes se ocupan del asunto han recurrido habitualmente a nociones de "ciencia" y "cientificidad" ajenas, que provienen directamente de las ciencias naturales, de la sociología o de cierta "filosofía de la ciencia" identificada con los modos y los modelos de las filosofías positivistas y analíticas. Cuando Le Goff afirma rotundamente que hay "dos historias", la de la memoria y la del historiador, no hace sino aplicar mecánicamente la noción cientificista de "progreso científico", identificada primero con los comtianos "tres estadios" del pensamiento y más recientemente con una idea de ciencia que la asocia a la *superación* crítica de que son objeto sus "antecedentes" o su "prehistoria": las *opiniones* que derivan del sentido común, las ideologías que le son en cada caso

---

20 Esta renuncia parece ser un elemento muy importante de la fundamentación gnoseológica de la nueva historia. Cuando más arriba hemos señalado el abandono por parte de Le Goff de todo tratamiento problemático de "los acontecimientos", no lo hemos asociado a un simple descuido, sino a toda una estrategia cuya finalidad *es el completo escamoteo de la realidad.* "Lo real –escribe Françoise Dosse– escapa en su lógica al historiador de hoy (...) A la historia total y masiva contrapone la historia de las particularidades (...) En la base de este desmembramiento se encuentra el descentramiento del hombre que ya no se considera sujeto activo en la base de la historia, incapaz de dominar el todo de su historia". Dosse, F. *La historia...*, p. 194.

subsidiarias y la reflexión "simplemente" filosófica; pasado *precientífico* que se deja atrás en función de un "corte epistemológico" o de la simple "evolución" y acumulación crítica y racionalmente conducida del saber[21]. Para el refrendo de la tesis, Le Goff recurre a autores pertenecientes a su propio campo disciplinario pero tan disímbolos como Paul Veyne, Paul Ricoeur y Adam Schaff, quienes atestiguan cada uno a su manera que, en efecto, la historia de los historiadores, para ser verdadera, debe desembarazarse de la historia espontánea y los recuerdos, de la historia "oficial" y del ordenamiento pragmático del pasado colectivo, mediante una serie de operaciones técnico-metodológicas en donde destacan palabras como "objetividad", "rectificación", "proceso infinito", "perfeccionamiento", "buena y mala subjetividad", y en donde asimismo se subraya su efecto de rechazo y de progreso respecto del saber que en cada caso le precede:

> Asimilar –escribe Veyne– la historia científica a los recuerdos nacionales de los que surgió significa confundir la esencia de una cosa con su origen; significa no distinguir la química de la alquimia, la astronomía de la astrología [...] Desde el primer día [...] la historia de los historiadores se define contra la función social de los recuerdos históricos y se plantea como perteneciente a un ideal de verdad y a un interés de mera curiosidad.

Complementando, Le Goff recurre a Paul Ricoeur, quien a su vez escribe:

> Esta rectificación no tiene un espíritu diferente del que la ciencia física representa respecto del primer ordenamiento de las apariencias en la percepción y en las cosmologías que le son tributarias[22].

Al final, la meta a la que felizmente se arriba se llama, en el primer caso, "un relato verídico y nada más" y, en el segundo, "objetividad histórica".

---

21 Las frases de Le Goff forman parte de un párrafo en el que se comenta la opinión que Paul Veyne tiene sobre Heidegger, y que sirve de ocasión para subrayar el carácter científico de la historia en referencia explícita a la no-cientificidad de la memoria, y dice así: "Ante todo porque hay por lo menos dos historias, y sobre esto he de volver: la de la memoria colectiva y la de los historiadores. La primera parte como esencialmente mítica, deformada, anacrónica. Pero es la vivencia de esa relación nunca conclusa entre pasado y presente. Es de desear que la información histórica suministrada por historiadores profesionales, vulgarizada por la escuela y –al menos así debiera ser– por los medios masivos de comunicación, corrija esa historia tradicional falseada". Ver Wartofsky, Marx. *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Madrid, Alianza Universidad, 1973; especialmente la Parte Primera: "La génesis del pensamiento científico", pp. 43-132. Igualmente, sobre todo por el uso que da a la noción de "corte epistemológico", el libro-escándalo de Louis Althusser *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1970.

22 Veyne, P. *Cómo se escribe la historia*; Ricoeur, P. *Historia y verdad*, citados por Le Goff, *op. cit.*, p. 35.

> Esperamos de la historia una cierta objetividad, la objetividad que le conviene; de allí es de donde hemos de partir y no del otro término [interés] [...] La objetividad debe tomarse aquí en su sentido espistemológico más estricto: es objetivo lo que el pensamiento metódico ha elaborado, ordenado, comprendido y lo que de este modo puede hacer comprender. Esto es verdad de las ciencias físicas y de las ciencias biológicas; y también es verdad de la historia. Por consiguiente, esperamos de la historia que conduzca al pasado de las sociedades humanas a esa dignidad de la objetividad[23].

No es posible abordar aquí el problema filosófico de la objetividad, ni siquiera escrutar los modos concretos en los que aquélla se establece al interior del trabajo historiográfico. Solamente se trata de señalar otro de los lugares en los que la definición de la historia se enreda en una paradoja, toma en préstamo de otras disciplinas lo que le permite salir al paso y pospone indefinidamente el tratamiento problemático de "la cosa misma". Cuando Le Goff, como casi todos los que le anteceden, aborda el problema de la objetividad del conocimiento histórico –y se apoya en quien se apoya– no hace sino reforzar las ideas (¿sería mejor ideologías?) que han servido de hilo conductor a su vasto relato recapitulante, y que estratégicamente prueban todas ellas la preeminencia del conocimiento –entendido acríticamente a la manera positivista– sobre su "materia", lo que debe entenderse, de un lado, como la preeminencia del saber *profesionalmente* producido sobre toda otra forma de saber o de conciencia que apele a un pasado oscuramente intuido y recordado, o a esa memoria que todavía preocupaba hace cincuenta años a Marc Bloch. Pero, además, vuelve a cerrar la posibilidad de emprender, por otro lado, un examen *crítico* de aquel operativo de *montaje* que produce el objeto histórico –y que en la versión que Le Goff proporciona se reduce a un "corte" historiográfico y técnico que dispone del lado *malo* a la memoria colectiva (mítica, deformada, anacrónica, falseada), y del bueno a la ciencia histórica, en ausencia de todo lo que apele al objeto como parte de una rica y compleja *realidad*.

Pero el problema no es autónomo o circunstancial, deriva del hecho mismo de oscilar pendularmente entre lo gnoseológico y lo historiográfico; es decir, de pasar a "los ejemplos" tomados de la práctica cotidiana del historiador *sin haber resuelto previamente* el alcance y el sentido de los conceptos que en cada caso los explican, mismos que no pueden encontrarse única y exclusivamente en su

---

23 Ricoeur, P. "Objetividad y subjetividad en la historia", en *Historia y verdad*, p. 23. Al margen de esta búsqueda de la objetividad histórica, que la empata transitoriamente con la objetividad del conocimiento físico, lo cual no acaba de encajar en su postura filosófica, el texto de Ricoeur constituye un buen índice de la mayoría de los problemas que desde la filosofía acompañan recurrentemente al quehacer historiográfico, si bien no da respuesta a ninguno de ellos es porque cede la palabra, otra vez demasiado pronto, a los historiadores.

"estilo" y su "utillaje" metodológico, sino en su *posición de discurso* y en el *proyecto social* en el que el historiador inscribe su tarea. Lo que se echa de menos, en resumen, es el examen pormenorizado, crítico y reflexivo, de la "razón histórica", esto es: de las *condiciones de racionalidad* a las que apela y en las que se produce el *pensamiento histórico*, mismas de las que depende básicamente la *diferencia esencial* de la historiografía respecto de las demás ciencias o relatos que se le enfrentan o le son afines, la auxilian o la "avasallan". Las limitaciones fundamentales de un enfoque gnoseológico cerrado, cuando en realidad llega a efectuarse, no tienen que ver solamente con los *temas y problemas concretos* que aborda (los que se han tipificado tradicionalmente bajo las nociones de objeto, sujeto, límites y validez del conocimiento y que aproximadamente corresponden a las nociones que por lo común se asocian espontáneamente al conocimiento histórico), y aun cuando así fuera, todavía quedarían muy lejos de la pretensión de "explicar", a partir de la exclusiva descripción de procedimientos *técnico-metodológicos*, las condiciones básicas de su constitución como saber. En otras palabras, el error, por omisión, consiste en afirmar que la historia –y lo mismo vale para cualquier otra ciencia–, porque "tiene técnicas, necesita métodos y se enseña", es capaz de enunciar por sí misma, sin salir de su propio cuestionario historiográfico, sus "principios" y su régimen de conocimiento y de verdad; o si se quiere: sus *horizontes de aprehensión y expresión cognoscitiva* y la *racionalidad* que efectivamente la distingue de las "otras" ciencias.

III

Cuando Marc Bloch escribe en la primera línea de su *Apología por la historia* la frase *Papá, explique-moi donc á quoi sert l'histoire* ("Papá, explícame para qué sirve la historia") está, de entrada, en un ámbito gnoseológico, lo que se refrenda líneas abajo en cuanto alude al problema de la historia como el asunto de su *legitimidad*. Más adelante, cuando habla del compromiso del historiador con los hombres y su tiempo, está en un ámbito *político*. Unos cuantos párrafos dedicados a la dificultad intrínseca de la disciplina, a su lugar en el concierto del saber, a su eterna juventud y sus peculiaridades tecnológicas y nada más; el puente que debía unir a la ciencia y la política queda cegado de antemano, tanto como el acceso a la inteligibilidad del espíritu historiador. El resto del libro, emotivo y brillante a pesar de las condiciones en las que fue concebido, describe pormenorizadamente el *métier d'historien*, el oficio y sus procedimientos, sus actitudes, su utilería. El "ligero temblor interior" del viejo artesano que ha envejecido en su oficio quedó en la primera página, lo mismo

que la idea, emblemática, de que Occidente siempre ha esperado "demasiado de su memoria"[24]. Pero es el examen de la necesidad y el carácter de esa *esperanza* en la memoria, precisamente, lo que se echa de menos. Para Bloch, como para la mayoría de sus colegas, la "memoria" de la que se habla *no es* la "historia" que se escribe profesionalmente. Todo parece indicar, por lo contrario, que la historia sólo puede afirmarse en contra de la memoria. Empero, con la operación metodológica que deja fuera a *esa* memoria, se cancela la posibilidad de acceder al *pensamiento histórico* y, por esa misma vía, a toda crítica de la "razón histórica". Pero es al oficio al que se rinde reverencia, es éste el objeto de la apología. La materia y el pensamiento histórico, el "mundo", los "hombres", el "tiempo" parecen existir si, y sólo si, son *tocados* por el soplo divino del oficiante profesional de Clío.

Junto a esta a fin de cuentas modesta *apología*, la intervención de Henri Marrou, historiador filosofante, es mucho más ambiciosa, ya que pretende desarrollarse desde el interior de una "filosofía crítica" y responder a las preguntas que interrogan por la *verdad* de la historia, sus *grados* y sus *límites*, en qué condiciones se elabora y el papel que en su estudio cumple la razón. La promesa es atractiva pero no dura mucho; en el párrafo siguiente se nos advierte: "Nos atendremos, sin embargo, a un nivel muy elemental: más que profundizar los problemas que le plantea al lógico la estructura del trabajo histórico, haremos un breve reconocimiento de esa estructura e indicaremos las reglas prácticas a que se debe ceñir el trabajo del historiador"[25]. El mismo caso, el mismo abandono, el mismo acotamiento de los aspectos *lógicos* de un quehacer que se pretende científico y que no discute directamente su estatuto teórico. De esta forma, el aspecto menos desarrollado de la teoría de la historia, "el papel que en ella cumple la razón", queda reducido a unas cuantas alusiones dispersas sobre una "lógica" que nunca llega a explicitarse. Pero, y además, se subraya la remisión unidireccional de "la materia" al interior de "su conocimiento"; es decir, la *confusión* de la que nos advertía Vilar entre el *nombre* de un saber con el *nombre* de su objeto, en donde el objeto es ya, *a priori*, la *operación científica de su conocimiento* –aunque solamente en la paradoja a la que lo lanza la renuncia a la explicitación interna de su *lógica*–. Frente a estos ejemplos del escamoteo de que es objeto "la materia histórica", de cara a la

---

24 Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1974. La imprescindible edición en español es del Fondo de Cultura Económica, cuya primera edición, bajo el nombre de *Introducción a la historia*, se remonta a 1952. Recientemente ha aparecido una edición crítica que rescata el nombre original.

25 Marrou, H. *Del conocimiento...*, p. 1.

recurrencia de su "confusión", de la entremezcla con su "conocimiento", de este radical esfuerzo por el conocer como "la parte activa" de la relación sujeto-objeto parte, irresistible, la comparación irónica con esa postura gnoseológica que desde Cloyne animaba "el bizarro" obispo Berkeley y que se sintetizaba en la sentencia/emblema del empirismo subjetivo: *Esse est percipi*;

> Porque es incomprensible la afirmación de la existencia absoluta de los seres que no piensan, prescindiendo totalmente de que puedan ser percibidos. *Su existir consiste en esto, en que se los perciba*; y no se los concibe en modo alguno fuera de la mente o ser pensante que pueda tener percepción de los mismos[26].

Sin embargo, una de las limitantes a las que se enfrenta esta postura es que la investigación relativa a la historia comúnmente ha partido y se ha llevado a cabo inevitablemente bajo la determinación de las nociones de *racionalidad* y *objetividad* propias de la ciencia y la cientificidad tradicionales, mediante un procedimiento abstractivo que conserva como herramienta metodológica principal la ejecución de análisis, deslindes, cortes que se resuelven en una parcelización radical del objeto y que disponen sus partes discretas –en su singularidad y especificidad– en un escenario caracterizado por las discontinuidades. Por lo que respecta a la historia y a la circunstancia particular de su homonimia, este procedimiento, como se ha podido constatar, ha producido una serie de cortes sin solución de continuidad entre el nombre de la historia y su materia de estudio, en donde "nombre" significa disciplina *historiográfica* y "materia" los *objetos* de conocimiento ya historiográficamente producidos. Las formas concretas de esta delimitación, así como los emplazamientos o posiciones teóricas, institucionales o corporativas en las que se ha efectuado, han terminado por expulsar de su campo de visión y competencia diversos sentidos de la palabra "historia" que, muy al margen de que el teórico no los pueda o no los quiera ver, continúan amparando diversas

---

26 Berkeley, George: *Principios del conocimiento humano*, III. "El alcance del asentimiento del vulgo", p. 61. La remisión a Berkeley es en este caso una ironía, pero una ironía que no carece de base, que apunta en principio hacia la arrogancia (el arrogarse) de los historiadores ante lo que consideran su dominio, pero va más allá: advierte sobre el peligro que representa la corriente historiográfica que nos lleva sutilmente de la mano hacia la idea de que la historia no se hace, sino se escribe. Son propiamente los historiadores y filósofos que están más o menos fuera del circuito académico-mercantil los que nos han advertido sobre ese respecto. Ver Chesneaux, Jean. *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y los historiadores*, México, Siglo XXI, 1977. Dhoquois, Guy. *En favor de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1977; Rancière, Jacques. *Los nombres de la historia, Una poética del saber*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1993.

manifestaciones concretas de la vida, el tiempo, la memoria y la experiencia de los hombres y de sus sociedades. Si en lo externo esta querella por la cientificidad tradicional ha desnaturalizado en más de una ocasión el estudio de la historia vivida, por lo que atañe a su teoría, a la dilucidación y desvelamiento de su peculiaridad disciplinaria, *aquélla ha impedido el libre acceso a las determinantes más básicas de su racionalidad y a las condiciones específicas de su discursividad.* Pero uno y otro problema no son independientes, ilustran dos de las formas complementarias en las que se manifiestan las consecuencias de *pensar la historia* con las mismas categorías con las que se piensa a las otras ciencias; o si se quiere, pensar que la "científica" es la única forma racional de apropiarse cognoscitivamente el mundo. Existe, como hemos podido constatarlo y como ejemplo de quienes apelan a una cientificidad intrínseca al quehacer historiográfico, un buen número de historiadores que consideran posible, acaso necesario, desentenderse de las cuestiones teóricas a condición de hacer bien las cosas, es decir, de aplicar cuidadosamente los esquemas procedimentales que ya han probado en la práctica su efectividad y pertinencia en circunstancias y para casos similares, y que la verdad del conocimiento así producido vendrá por añadidura. La fuerza de esta tesis, si es que puede conservar alguna, proviene directamente de la forma en la que se estructuran y disponen las técnicas y metodologías bajo las cuales se producen los problemas y se diseñan sus cuestionarios alusivos, generando la impresión de que la racionalidad y la objetividad que sostienen la verdad del conocimiento deriva espontáneamente de la *práctica* historiográfica en sí misma considerada. Desde este *pragmatismo*, éste "en sí misma" debe entenderse en su connotación radical, para que desde el pedestal que le confiere su condición de ciencia, la historia haga lo que puede y debe, sin la intrusión indeseable de la filosofía o la política, y al margen de la inquietante presencia y la persistente impronta del mundo de la vida. Se apela entonces a un interior y un exterior en donde lo primero es única y exclusivamente la operación historiográfica y lo segundo un amplísimo horizonte de significaciones que corresponden a otro orden de existencia no abordable, no concebible en términos de historia.

Sin embargo ése es, ni más ni menos, el proceder común y corriente de las ciencias positivas que le sirven a la historiografía contemporánea de modelo, las que bajo ninguna circunstancia se las ven con el mundo o con "hechos" sino con "objetos" que ellas mismas producen a través de un proceso abstractivo riguroso[27]. Parecería entonces plenamente legítimo que una actividad intelectual

[27] Ver más atrás, en este mismo trabajo, la crítica del "objetivismo" que emplaza Husserl en contra de la ciencia galileana.

que anhela ser ciencia trate de establecer un corte originario y fundacional respecto de su materia bruta. Y si ésta es "lo que verdaderamente sucedió", por necesidad el corte debe efectuarse entre lo que aparece espontáneamente como su característica esencial (el haber sucedido) y lo que la diferencia específicamente de su estudio (el ser explicada). Para la historia, el peso de la tradición señala que el corte que deberá efectuarse y servir de modelo a todos los demás se debe hacer entre "el pasado" (lo que sucedió) y "el presente" (en el que se conoce y califica su "verdad"). Desde este momento, propiamente fundacional, el presente, únicamente a través de la práctica historiográfica y de la puesta a punto de un lenguaje científico capaz de dar cuenta de las cosas al tiempo que da cuenta de sí mismo, *domina* al pasado, lo engulle, lo manipula, lo interpreta, lo modela. La objetividad que reclaman para sí los estudios históricos se garantiza con la capacidad de los mismos para perpetuar y hacer extensivo ese dominio léxico hacia "materiales" o continentes más vastos, al tiempo que perfecciona, sofistica y complica el corte original. El larguísimo reinado del documento en el seno de los estudios históricos –un reinado que comienza en el siglo XIV con Lorenzo Valla y que solamente ahora empieza a declinar– testifica el rigor con el que quiere establecerse la diferenciación fundamental, porque el documento *no es el hecho*; lo describe, lo refiere, lo encomia o lo denuesta, a veces justamente alude a él, lo glosa, lo evoca, con alguna recurrencia y mucho desenfado solamente lo *inventa*. Es obligación del historiador ser cuidadoso, deslindar, ahora, lo auténtico de lo inauténtico; aquí intervienen las técnicas y se confía el análisis a las bondades y al uso de *instrumentos* precisos. Sobrevienen más cortes. La precisión del dato y la ubicación del documento requieren de cronologías, de periodizaciones, el pasado se elonga o se comprime a voluntad mediante la aplicación, o la sobreexposición, de "tiempos" de *laboratorio fototécnico*. El historiador domina ya plenamente sobre *lo real pasado*, a condición de mantenerse al margen de lo *real presente* y reproducir con su quehacer, en forma ampliada, aquella delimitación originaria.

Presionado por los tiempos académicos y ante la necesidad de constituirse en un "cuerpo docente", ahora dirige sus esfuerzos hacia la actualidad, pero no la del mundo, sino la de su disciplina. El presente del mundo es todavía demasiado vasto, demasiado brumoso y diverso para hablar desde él con una sola voz, así sea una voz científica. Y a vueltas con el deslinde, con los cortes; ahora hay que decir qué *es* y qué *no es* la historia, y cómo se inscribe en el conjunto del saber y en la academia. *Es entonces cuando el historiador experimenta las consecuencias indeseables de seguir llamando a su quehacer del mismo modo que a su materia*, porque el deslinde no es claro. Ensaya, así, definir

las cosas únicamente a partir del reconocimiento y la descripción *de lo que hace*. Pero la ventaja que en un principio significa el hecho de hacerse cargo cognoscitivo del pasado –con lo que salía provisionalmente al paso de la confusión de su quehacer con los hechos– se reduce considerablemente en cuanto se cae en la cuenta, a través de la explicitación de sus operaciones prácticas, de que tal pasado, en tanto objeto, es cada vez más hechura suya y menos de los hombres y las civilizaciones cuya vida se quiere reconstruir; que el *conocer* se confunde con el *producir* y que en la casa del herrero-oficiante de las diferencias, de los límites, de las demarcaciones, de los ordenamientos, se conserva el azadón de palo de las confusiones:

> ...el historiador se halla en una posición inestable. Si da prioridad a un resultado "objetivo", si intenta colocar en su discurso la realidad de una sociedad pasada y si desea devolver la vida a un desaparecido, reconoce siempre en toda reconstrucción el orden y el efecto de su propio trabajo. El discurso destinado a decir *lo otro* sigue siendo su discurso y el espejo de su operación[28].

En estas condiciones el historiador asume por completo el "lado activo" de la operación cognoscitiva, reviviendo bajo cuerda el viejo relato del Sujeto; aunque, del otro lado, sólo le quedaría "tratar los hechos sociales como cosas", clausurando la posibilidad de todo enfoque comprensivo y dejando de ser la historia una ciencia social-humana, para asumir una configuración total y absolutamente descarnada.[29]

---

28 Certeau, M. de. *La escritura...*, p. 52.

29 De hecho, la historia serial y la historia cuantitativa son eso: series y cuantificaciones, simples datos y pseudo-relatos sobre "sociedades sin hombres".

3.2 Narrativismo

I

La otra variante que en la actualidad enfrenta la comprensión que de sí misma ensaya la historia deriva de la misma fuente gnoseológica *empírico-subjetivista*, pero se sitúa estratégicamente en sus antípodas. Se trata de la posición *narrativista* con la que se quiere salir al paso de las aporías que produce la posición "cientificista" y que apela a la peculiaridad de la historia en términos de relato narrativo[30]. Paradójicamente, esta posición se ha desarrollado, en una de sus versiones más ampliamente difundidas, en el seno mismo de la opción cientificista bajo la forma de una discusión y revisión progresivas de los aspectos más técnicos del conocimiento histórico, en un principio asumidos como variantes pobres (o empobrecidas) del modelo nomológico-deductivo tal y como se representa en el positivismo lógico y en su variante popperiana o racionalista crítica. Su otra fuente, empero, apela a la tradición hermenéutica y a la teoría aristotélica de los *tropos* para "hacer explotar" el modelo nomológico, debilitar el autoritarismo de la *explicación* e instaurar un modelo *comprensivo* capaz de dotar al relato histórico de un régimen de verdad y legitimidad propio, común, pero no idéntico, a la verosimilitud del relato literario. Lo que está en la base de ambas narraciones es su articulación en "tramas" y su disposición *temporal*; es el tiempo de la experiencia humana lo que da a todo relato narrativo, sea historiográfico, sea literario, un régimen de verdad que *no es* el de la ciencia y *sí es* el de los hombres. Así, para esta posición "...explicar más es comprender mejor", en donde *comprender* "...es recuperar la operación que unifica en una acción total y completa lo diverso constituido por las circunstancias, los objetivos y los medios, las iniciativas y las interacciones, los reveses de fortuna y todas las consecuencias no deseadas de los actos

30 Ya hemos visto cómo Paul Veyne coquetea abiertamente con esta alternativa a la historia científica, sin embargo, corresponde a Paul Ricoeur el mérito de haber recuperado reconstructiva y expositivamente todos y cada uno de los pormenores teóricos, filosóficos e historiográficos de esta posición. No vamos a entrar aquí a los detalles de la misma sino en la medida que ilustren o ejemplifiquen nuevos problemas y callejones sin salida.

humanos"[31]. Debido a su impacto "emocional" (para usar una frase de Popper) esta postura ha progresado cautivando adeptos entre los que se cuentan generalmente... filósofos, y gente de letras, pero no necesariamente historiadores. Éstos recelan de una presunta desviación hacia "el arte narrativo" que arroja resueltamente por la borda una vocación cientificista cultivada durante muchos años, sin reparar en el hecho, en sí mismo sintomático, de que la propuesta narrativista –sobre todo la de Ricoeur– esconde un rico filón teórico apenas esbozado y menos trabajado, en donde, hay que decirlo, desde un emplazamiento equívoco y confuso se convoca otra vez al *pensamiento*. Sin embargo, la propuesta narrativista es lo suficientemente difusa como para cobijar, todavía, distintos "modos de uso". Entre ellos, los que ensayan los narrativistas anglosajones White o Stone y sus "pares" franceses no tienen gran cosa que decir o que agregar en cuanto a teoría se refiere (ver más adelante mi crítica a White). Más interesante y rica es la propuesta de Ricoeur, tanto como la de Manuel Cruz, quien proviniendo del marxismo más desencantado y menos acomodaticio, aunque sin timbres radicales, percibe una "nueva síntesis" con acentos prigoginianos:

> La propuesta de la narración se plantea con una voluntad de síntesis. Ella vendría a ser el lugar en el que los diferentes procedimientos existentes depositan su particular aportación a una experiencia unificada, la unidad mayor en la que quedarían integradas de acuerdo con la estructura del sujeto y del conocimiento que hasta aquí se ha venido dibujando. La propuesta de la narración es una propuesta compleja, como la realidad misma. La narración podría ser el espacio de la reconciliación entre diversos saberes y discursos acerca de lo humano. Se opone en este punto a la reducción, propia de la ciencia o del pensamiento filosófico tradicional, porque considera lo humano relativo y ambiguo, móvil y cambiante[32].

Empero, el comentario crítico no puede hacerse esperar bajo la forma de pregunta: ¿hasta dónde ha llegado el desencanto de los viejos/jóvenes marxistas que tratando de hacerse un lugarcito en la academia y el pensamiento "serio" tratan de transvasar el añejo, inquietante y buen vino de la *dialéctica* y la *totalidad* en los odres de plástico de la narratividad?

II

Reaccionando a la discusión que en el curso de los años 40's y 50's de este siglo pretendió ubicar el conocimiento histórico en el seno del conocimiento

---

31 Ricoeur, P. *Tiempo...*, p. 34.

32 Cruz, Manuel. "Narrativismo", en *Filosofía de la historia*, ed. de Reyes Mate, Biblioteca Iberoamericana de Filosofía, t. 5, p. 267.

nomológico-deductivo, Hayden White también se ha empeñado en probar que la historia conserva una estructura eminentemente narrativa, y a despecho de las propias afirmaciones de un narrativista ortodoxo, y a contracorriente de las opiniones historiográficas positivistas y cientificistas al uso, afirma que entre la filosofía y la historiografía existen más relaciones estructurales de identidad y reciprocidad que las habitualmente reconocidas o comúnmente mal interpretadas. A través de un ambicioso análisis de aliento hermenéutico que se concentra en el desentrañamiento de los elementos específicamente *poéticos* de la historiografía y la filosofía de la historia del siglo XIX, White llega a la conclusión de que existe un elemento "metahistórico", suscrito en el modo concreto en el cual se construyen sus enunciados, que constituye una "filosofía de la historia" compartida por ambas disciplinas. Por lo que Hegel, Marx, Nietzsche y Croce, no *frente*, sino *junto* con Michelet, Ranke, Tocqueville y Burkhardt, comparten una misma tradición de investigación, el mismo horizonte de aprehensión y significación cognoscitiva y una misma unidad discursiva o expresiva que no se diferencia en el contenido o el asunto sino exclusivamente en el "hincapié": que unos sitúan en "los hechos" y otros en su "interpretación"[33]. La prueba de todo ello la aporta la posibilidad de analizar la obra de los más grandes historiógrafos y filósofos de la historia del siglo XIX a partir de la aplicación de las rejillas explicativas apropiadas para el análisis de las obras de prosa narrativa; especialmente las nociones de *trama*, para la que son aplicables los arquetipos de la novela, la comedia, la tragedia y la sátira; de *argumento* y *argumentación*, para cuya caracterización se utilizan los modos formista, organicista, mecanicista y contextualista; y de *implicación ideológica*, para lo que son pertinentes las formas tácticas del anarquismo, el conservadurismo, el radicalismo y el liberalismo, todo ello proyectado sobre la teoría aristotélica de los *tropos* aplicables al lenguaje poético en general: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. A partir de la puesta en acto de este método interpretativo, White puede rastrear y reconocer las constantes formales de la historia y la filosofía de la historia a lo largo del siglo XIX para llegar a la conclusión ya señalada: ambas actividades constituyen los modos diferenciados de uno y el mismo relato narrativo cuya identidad y "estilo" particular se apoya en la *proporción* en la que se articulan los elementos estructurales combinables.

La obra de White, que ciertamente merecería en general más atención, se inscribe en la disputa sobre el carácter y la especificidad de la historia del lado de los "narrativistas" convencidos, pero no extremistas, quienes afirman la

---

33 White, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en el siglo XIX*, pp. 9-11 y 13-49.

irreductibilidad de la historia a la ciencia a partir de su caracterización como "narración" o como *construcción de una trama* cuyo modo complejo de estructuración le confiere una función *explicativa*, que lo es en cuanto pone en movimiento un conjunto de estrategias discursivas (a veces meramente tipologías aplicadas) que van desde la "prefiguración de un campo histórico" hasta la producción de un "estilo historiográfico" que conjuga, combinados, un "modo de explicación de la trama", un modo particular de "argumento" y una posición –protopolítica– definida por "implicación ideológica". Las conclusiones generales a las que se arriba después del análisis pormenorizado de "la historia propiamente dicha" de Michelet, Ranke, Tocqueville y Burckhardt y la "filosofía de la historia" de Hegel, Marx, Nietzsche y Croce, constituyen un decidido esfuerzo por situar la discusión sobre el carácter explicativo de la historia radicalmente fuera del ámbito de la epistemología al uso, que como se ha referido identifica "cientificidad" con estructuración nomológico-deductiva, y al interior de los "argumentos narrativistas" plenamente identificados con la corriente que afirma la posibilidad de asociar las categorías explicativas del relato histórico a las categorías aplicables a un relato de ficción[34].

Las conclusiones a las que llega White y que él mismo resume en la introducción de su libro son:

1) no puede haber "historia propiamente dicha" que no sea al mismo tiempo "filosofía de la historia";

2) los modos posibles de la historiografía son los modos posibles de la filosofía especulativa de la historia;

3) esos modos, a su vez, son en realidad formalizaciones de intuiciones poéticas que analíticamente los preceden y que sancionan las teorías particulares utilizadas para dar a los relatos históricos el aspecto de una "explicación";

4) no hay base teórica apodícticamente cierta para afirmar de manera legítima una autoridad de cualquiera de los modos sobre los demás como más "realista";

5) como consecuencia, estamos obligados a hacer una elección entre estrategias interpretativas rivales en cualquier esfuerzo por reflexionar acerca de la historia-en-general;

6) como corolario de todo esto, la mejor base para elegir una perspectiva de la historia antes que otra es por último estética o moral, antes que epistemológica, y finalmente,

---

34 En este camino le han precedido Louis O. Mink, W. B. Gallie y Arthur Danto. Paul Ricoeur realiza una importante síntesis crítica de todos ellos en *Historia y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico.*

7) la exigencia de cientifización de la historia no representa más que la afirmación de una preferencia por una modalidad específica de conceptualización histórica, cuya base es moral o bien estética, pero cuya justificación epistemológica todavía está por hacerse[35].

Pero el intento falla en dos puntos cruciales: primero, al identificar mecánicamente el proceso de conformación del relato histórico y filosófico con el proceso, abusivamente abstracto, por el que se conforma la poética de la prosa narrativa, aparentemente *inmutable* desde que lo codificó Aristóteles; en seguida, al ignorar que las nociones de *ciencia* y *cientificidad* –cuyo uso sitúa las cosas en un plano inequívocamente epistemológico– son objeto, por parte de casi todos los autores a los que se refiere, de una crítica radical y una rica discusión, en cuyo curso se esboza y ensaya, precisamente, la posibilidad de una alternativa frente a la ciencia, pero también, frente al arte o a las "bellas letras".

Según White, el historiador se esfuerza por argumentar del modo más formal y riguroso posible, y por probar en el curso de su argumentación –que siempre e inevitablemente echa mano de fuentes y testimonios documentales y monumentales– que lo que dice conserva un sentido (un "hilo de la historia"), y que la coherencia de su dicho se funda en el reconocimiento y la dilucidación de cadenas *implicantes* o causales cuya ilustración o prueba es finalmente el "hecho mismo" como "verdaderamente sucedió". El filósofo de la historia haría tendencialmente lo mismo excepto por la circunstancia de que su trabajo propiamente narrativo prescinde comúnmente de material testimonial y documental, que es sustituido con ciertas presuposiciones "de carácter metahistórico" sobre la propia naturaleza del "campo histórico" y sobre lo que puede esperarse de una explicación, que es a su vez y de acuerdo con Hegel, pero no estrictamente con White, "la consideración pensante de la misma". Tales presuposiciones –o "paradigmas", según White– no son patrimonio exclusivo del filósofo, sino elementos de una cierta tradición y clima intelectual y cultural, son "estrategias prefigurativas" antecedentes de ciertos modos de protocolo lingüístico-discursivo, adecuado a la narración y no a la ciencia, y, por último, expresión de cierta "implicación ideológica" que se asocia a las posiciones morales o estéticas de cada autor; residiendo la diferencia en que mientras el historiador solamente las da todas ellas por supuestas, el filósofo las explicita y aun las discute pormenorizadamente. De esta forma, el historiador y el filósofo de la historia escriben la *misma historia*, participan de la misma estructura narrativa, utilizan los mismos recursos argumentales e inscriben su

35 White, H. *Metahistoria...*, p. 11.

dicho en posiciones ideológicas comunes; pero como unos y otros son incapaces de establecer con autoridad apodíctica cuál explicación es más o menos "realista", apelan a criterios morales o estéticos para decidir bajo qué forma concreta de conceptualización escribirán su historia.

De todo este alegato –en gran medida fallido por apegarse exclusivamente a una estrategia interpretativa que no va mucho más allá de la *Poética* de Aristóteles y su teoría de los *tropos*, "enriquecida" con tipologías más contemporáneas sobre las tramas narrativas (Northrop Frye) o la implicación ideológica (Karl Mannheim)– cabe rescatar algunas afirmaciones significativas de cara al sentido y fin de nuestro propio análisis. Entre ellas, primeramente, la que afirma como una *necesidad* para la filosofía y la historia la factura de una configuración poética producida en el curso de una "formalización de intuiciones" con la finalidad de dar a los "relatos históricos" el aspecto de una "explicación" (a); en seguida, la que afirma la *imposibilidad teórica* de asignar a unas o a otras mayor autoridad o más "realismo" (b); en tercer lugar, la idea de que se "elige" abordar las cuestiones históricas desde la "filosofía" o desde la historia en función exclusiva de perspectivas morales o estéticas (c) y, por último, que la justificación epistemológica de la historia "todavía está por establecerse" y que su exigencia de "cientifización" representa la "afirmación de una preferencia por una modalidad específica de conceptualización histórica" (d).

Estas afirmaciones, por lo menos por lo que se refiere a la necesidad a la que responde la historiografía del siglo XIX de aparecer bajo la forma de una explicación "científica" *frente* a las ciencias de la naturaleza que estructural y espontáneamente *ya lo son* [(a), (b) y (d)], no son muy distintas, a la que anteriormente aquí mismo se ha esbozado. Pero conservan elementos problemáticos que se derivan del reiterativo empeño por *probar* a toda costa que la historia y la ficción *pertenecen a una misma clase por lo que se refiere a su estructura narrativa*, ignorando o pasando por alto que el discurso y la razón histórica se *especifican* precisamente en el ámbito de una *lucha* en contra de sus propias determinantes teóricas, epistemológicas y discursivas –*de cara* a la ciencia natural y la propia literatura– y no en su rendición incondicional frente a la narratividad "paradigmática" o en uso.

Aceptando en principio y limitadamente la posibilidad de identificar historia y filosofía –única y exclusivamente en el curso del siglo XIX– es preciso señalar, en cambio, que no puede ser la estructura narrativa compartida por los relatos de la historia y la filosofía lo que las emparenta, sino aquello que, según White, "todavía está por hacerse", esto es: el esfuerzo teórico que atañe a su "justificación epistemológica". En otras palabras, es la disputa por el

establecimiento de su propia "crítica" epistemológica –la "base teórica" que echa de menos White (porque no la busca donde es posible encontrarla: en la *historia* misma "y su concepto")– lo que obliga a la historiografía y a la filosofía de la historia a la adopción de "protocolos lingüísticos" asombrosa y perfectamente *parecidos*, pero, porque son "críticos", porque disponen a su favor los puntos de fracaso de la historiografía precedente, asombrosa y perfectamente *inéditos e irruptivos*. Lo que a White más "sorprende": el "grado de autoconciencia teórica" de los historiógrafos de la mayor parte del siglo XIX es, sin embargo, lo que funda su dicho y los *distingue* plena y conscientemente frente a Scott, Balzac, Stendahl o Flaubert. Nada garantiza que esa justificación epistemológica sea entonces completa y pertinente; nada desdice el hecho de que sea resultado y expresión de su propio tiempo y que su estructura discursiva y problemática muestre las mismas posibilidades y los mismos límites a los que llega su discusión y su explicitación; y aun sería posible probar, a condición de conservarse en el nivel del análisis poético propuesto, que "el historiador que se conserva en el nivel 'léxico' produciría crónicas, mientras el historiador que avanza hacia el 'significado último' (semántica) de la totalidad del campo histórico, produciría 'filosofías de la historia'"[36]. Pero el mismo White no se sentiría sorprendido ante aquella "autoconciencia" si detrás de las "modalidades de conceptualización histórica" que representan los distintos autores que analiza, imaginara algo más que "protocolos" lingüístico-literarios compartidos en el fondo y distintos en la forma, y penetrara efectivamente al interior *de la cáscara de la narratividad* (puesta a prueba ella misma en la complejidad y profundidad de la obra de historiógrafos y filósofos mayores) armado con más trabajo filosófico y menos "análisis" literario aplicado de manera pertinazmente mecánica. Dos ejemplos, de cientos posibles y tomados prácticamente al más completo azar, ilustran el tosco mecanicismo que atraviesa toda la obra de White. El primero: después de afirmar que Marx, Ranke y Michelet tenían una idea "muy simple" del significado de la tragedia, dice: "Como estetas, esos tres filósofos [Hegel, Nietzsche y Croce] tenían una concepción mucho más compleja de los géneros, y *en consecuencia escribieron historias mucho más complejas*. Los historiadores en general, por críticos que sean de sus fuentes, tienden a ser narradores muy ingenuos"[37]. La segunda se refiere críticamente a Droysen, y señala que a pesar de su oposición explícita a aceptar que las "formas

36 *Ib.*, p. 263.

37 *Ib.*, p. 19.

de representación histórica" a las que en su obra se refiere hubieran sido "determinadas por analogía con la composición épica, lírica o dramática", "es evidente" que "son abstracciones de las tramas básicas de la tradición literaria occidental". Así, el modo de exposición biográfico "puede identificarse con la forma del relato de la novela"; el "modo monográfico" corresponde "a la tragedia"; el "modo catastrófico" corresponde "al modo cómico en el arte literario"; y el modo pragmático "corresponde al modo de la sátira". Sin plantearse siquiera la pregunta ¿por qué? y animado exclusivamente por la necesidad de probar la pertinencia de su "analogía", White concluye: "Estos modos de exposición comprenden, pues, las formas literarias apropiadas para la representación de procesos que se conciben como gobernados por fuerzas identificadas, en la fase interpretativa de las operaciones del historiador, como distintos tipos de agentes causales: individual, moral, social, natural"[38]. O sea, que la historia, su teoría y su escritura, se han contentado con saquear voraz y recurrentemente las ricas arcas tipológicas de la literatura para darse un empaque literario y para ahorrarse, las canallas, la complicada factura de una teoría propia. Es bueno saberlo, a estas alturas...

Lo desconcertante es que cuando White tiene a la mano una solución más comprehensiva de las cosas –porque sus análisis son sorprendentemente "completos"– deja ir la ocasión por serle fiel a su rejilla explicativa. Especialmente a la que caracteriza la "imputación ideológica" como asociada exclusivamente a la moral, y no a la política; a la "posición de discurso" masivamente *política y politizada* que subyace a la misma conceptualización histórica y, acaso, a la propia conceptualización *por sí misma*, como pensaba Lukács.

White se esfuerza por presentar la producción historiográfica y la producción histórico-filosófica como hechos narrativos; lleva algo de razón en ello. La conserva, inclusive, cuando afirma y tendencialmente prueba que entre ambos discursos existen relaciones de afinidad *gramatológica*, y aun cuando descubre entre ellos relaciones de complementariedad *resueltas* en un contexto cultural unitario. En donde falla, sin embargo, es en la pretensión de probar a toda costa que la intención que anima a los historiadores es *exclusivamente* la de "elaborar un modelo verbal del proceso histórico", y la de los filósofos de la historia la de elaborar un "modelo semántico" del mismo proceso, en donde los filósofos llevan la ventaja por cuanto sus intervenciones tienden a "hacer

[38] *Ib.*, p. 262.

explícitas las estrategias explicativas y narrativas que en la obra del historiador profesional quedan implícitas". Y bueno, aun siendo así, si esa ventaja, considerando que lo fuera y que la relación historia-filosofía se circunscribiera a eso, si ella no fuera *política*, si no implicara lo que contemporáneamente se llama "posición de discurso", si no pudieran establecerse firmemente y explicarse satisfactoriamente las relaciones entre *conocimiento e interés*, si no fuera posible, ya no con Marx, sino con De Certeau, probar que el relato es siempre mucho más que un relato porque implica *relaciones de fuerza* que se asocian a las condiciones de verdad o a las de no-verdad del dicho y que tales condiciones se asocian al *dominio*, en fin, si pudiéramos hacer de lado todo eso, White tendría la razón; aunque afortunadamente *no la tiene*.

No es asunto nuestro, por ahora, desmontar críticamente todas las implicaciones teóricas y *políticas* que se desprenden de los trabajos de White y otros "narrativistas" y que merecen un examen pormenorizado, sino explicitar el contexto y las formas en las que la propia historia ha tratado de enfrentar y resolver el problema de sus "nombres" a través de sus relaciones con la racionalidad científica que domina en un momento dado. White aparece aquí porque pretende explicar una fase del desarrollo historiográfico –la que cubre prácticamente la totalidad del siglo XIX– a partir del examen de su "estructura narrativa", al margen de pautas epistemológicas y determinaciones políticas. Y porque sitúa su análisis en los lugares y momentos en los que la historia se *juega*, siempre frente a las ciencias naturales y la filosofía, la *lucha* por su especificidad y por su independencia. Contextualizar el esfuerzo discursivo de historiadores y filósofos e incluir en su explicación los elementos de una *poética* común puede ser un acierto, pero prescindir en estas condiciones de la "epistemología" o la "política" o traducir y reducir mecánicamente sus determinantes a "normas propias" del análisis de los relatos de ficción resulta un despropósito. No por lo que se es capaz de decir acerca de la relación de la historia y la literatura, sino por lo que no se dice, o por lo que se oculta, acerca de las relaciones de la historia y la ciencia y de la historia y la política.

En trabajos posteriores o posteriormente publicados en libro, White trata de enmendar la carencia y la exageración que se señalan bajo una suerte de "contextualización" que va más allá de lo exclusivamente discursivo o "cultural", tendiendo a la inclusión de "lo social" como condicionante de la discursividad. El hecho mismo de dejar de insistir en la "narración" y pasar al análisis del "discurso" obliga a White a ampliar el cuestionario en el sentido que le indican otras categorías explicativas, praxis social, *statu quo*, ciencia burguesa, etc.

> Si, como muchos concederían, la historia no es una ciencia, debe considerarse como parte de la superestructura cultural de una época, como una actividad que está más

determinada por la praxis social que por lo que determina a ésta. Esto no significa que sirva meramente para racionalizar el *statu quo* social o proporcionar justificaciones retroactivas de las acciones que pretenden mantener o socavar ese *statu quo*, aunque como demuestra ampliamente la historia de la escritura de la historia, puede tener muchas veces esta función[39].

III

Sin embargo, el ejemplo extremo del "empirismo" encubierto en la propuesta narrativista lo proporciona un historiador, metido a historiólogo, al que recomienda amplia y entusiasmadamente el neopragmático Jon Eltser: Paul Veyne[40]. No vale la pena entrar en una discusión inútil en torno a cada uno de sus muy frecuentes exabruptos, sino concentrarnos en el carácter *mentado* de su programa y en lo que verdaderamente obtiene de él.

De entrada, la edición original de su libro *Comment on écrit l'histoire* (Cómo se escribe la historia) ostentaba el sugerente subtítulo *Ensayo de epistemología*. Siendo éste el tratamiento que se echa de menos en torno al estudio de la historia –"cansada" ya del chantaje al que permanentemente se le tiene sometida

---

39 White, H. "La *Historik* de Droysen: la escritura histórica como ciencia burguesa", en *El contenido de la forma*, p. 120.

40 Se aprovecha aquí socarronamente la admirada "presentación" que de Veyne hace Jon Eltser a sus lectores anglosajones, porque curiosamente son dos autores que se parecen mucho. No sólo por su filiación empirista y su antirracionalismo, o porque ambos recurren abusivamente al "individualismo metodológico", sino porque citan prácticamente todo lo que han leído y han escrito venga o no venga al caso, sobre todo cuando se trata de autores conservadores como Ludwig Von Mises, Frederich Hayek, Karl R. Popper, Schumpeter o Leo Strauss. Sobre esta "erudición" De Certau ironiza con palabras que podrían referirse igualmente a Eltser: "La erudición es tan incansable como el gusto por la desmitificación. Este cazador de ortodoxias es invencible. Hace brillar las referencias y las citas. Se burla de las bibliografías. Lo ha leído todo, o casi todo, y no esconde nada. Su cultura libresca es sorprendente. Circula, alerta, en todas las literaturas científicas. Cita la página exacta. Pesca la confesión escondida en el análisis. Extrae de esa masa la teoría pertinente, o bien, la frase en la que un autor se traiciona (...) Bajo tal sesgo, esta obra movible se acerca a una forma típica de la literatura universitaria. Pertenece a una retórica de la erudición". Certeau, M. de. "Una epistemología en transición: Paul Veyne", en *Historia y Grafía*, México, Num. 1, 1993, p. 104. Ver, de Eltser, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona, Península, 1988; *El cambio tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social*, Barcelona, Gedisa, 1992; y *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 1993.

desde la filosofía y con la expectativa de encontrar "su Saussure"– la promesa convoca el interés y la atención de una actividad intelectual de suyo gnoseológicamente menesterosa. Pero, ¿qué es en realidad lo que encontramos a lo largo de casi trescientas páginas rebosantes de erudición libresca, desplantes espectaculares y hasta humor?: una colección de lugares comunes ("la historia es una actividad intelectual") mezclada con otra colección de cesuras, de "cortes", de *negaciones*[41] (*a n'existe pas/il n'existe pas*) cuyo objetivo y contundencia provocan antes el pasmo que la admiración o la utilidad intelectual. Sobre todo, cuando ya situados en el yermo que produjo la guadaña hipercrítica de Veyne nos encontramos con... Aristóteles, el pragmatismo y el "narrativismo" norteamericano (a la Danto) cuando se trata de presentarnos "la epistemología" que va a poner las cosas de la historia en el espacio propio que siempre han reclamado: el *sujeto historiador*, las "tramas" literarias, el relato edificante; en suma, el enunciante y el lenguaje como *locus* privilegiado –y único– de la realidad histórica. Del narrativismo y del "giro lingüístico" en el que también cayó la historia por la doble vía norteamericana y parisina es posible ocuparse en otra ocasión; *la vuelta al sujeto* es, por ahora, una buena manera de acercarse a la "epistemología" de Veyne.

Dado que la historicidad, la conciencia, la memoria, la experiencia colectiva y todas esas nociones metafísicas *no existen*, la historia a la que se refiere Veyne es la *historiografía*: "La historia es lo que es, no como consecuencia de una especie humana desconocida, sino por haber optado por un determinado modo de conocimiento"[42]. La primera parte de su argumentación está toda ella dispuesta en esta frase: la historia es resultado de una elección, ¿de quién? del historiador, por supuesto, que opta de manera absolutamente libre por una forma peculiar de conocer. De conocer ¿qué?: *acontecimientos* que se han destacado del resto por la *curiosidad* que despiertan en el historiador y nada más; nada de su trascendencia, su importancia, su urgencia: es el *gusto*, *la cultura* y *la sensibilidad* del historiador lo que destaca, abstrae, prepara y elabora

[41] Michel de Certeau tuvo la ociosidad de consignar todos los tipos de negación que operan a lo largo del texto de Veyne y la mayoría de sus blancos: el método histórico ("que no existe"), el conocimiento histórico (que tampoco existe), la explicación histórica en sentido científico (que no es pertinente), las "grandes líneas" (ausentes en la historia), las "grandes ideas" (ajenas a los historiadores), el estado (que es una ficción), las fuerzas productivas, los medios de producción, la ideología, las leyes de la historia, la misma historia, que como el resto no existe sino bajo el empaque de un relato verdadero. Certau, M. de. "Una epistemología...", pp. 103-116.

[42] Veyne, P. *Cómo se...*, p. 13.

la materia histórica. Con una salvedad, se trata de una materia verdadera; esto es, lo que la historia estudia debe haber sucedido *verdaderamente*, lo que la historia afirma sobre lo que ha sucedido debe ser dicho atendiendo a un régimen de verosimilitud y de verdad que no tiene nada de arbitrario. Aquí una retrodicción acrítica, cara a Dilthey o a Collinwood, no crea más que fantasmas, es necesario ceñirse a lo concreto, y lo concreto en historia no son ni "los hechos generales", en sí irrecuperables, ni los conceptos y nociones *teóricas* con los que se pretenden aprehender, sino los hechos individuales –léase imputables a *actos* de individuos concretos– recuperados documentalmente. En consecuencia, es el tratamiento específicamente historiográfico que debe procurárseles lo que inscribe a los hechos en nuestras historias. Pero ¿en qué consiste este tratamiento? En un proceso de individuación y singularización que *no es tampoco el de las ciencias* ni puede ser él mismo *científico*. Ya que los hechos de la historia no existen aisladamente sino en "tramas", la individuación no es abstracción crasa o mutilación de la realidad, sino *especificación*: "La historia se interesa por acontecimientos individualizados que tienen carácter irrepetible, pero no es en sí la individualidad lo que le interesa. Trata de comprenderlos, es decir, de hallar en ellos una especie de generalidad o, dicho con más precisión, de especificidad"[43], en donde especificidad quiere decir: "[pasar] al individuo en calidad de inteligible", lo que sitúa a la historia en una "posición gnoseológica" a la mitad de camino entre la universalidad científica y la singularidad en sí misma *inefable*. Hay, como recurso propio de ese "paso a la inteligibilidad del individuo", tres elementos que preexisten a la historia, la acompañan en sus procedimientos indagativos y narrativos y la disponen como relato edificante: el azar, la "materia", la libertad. La inteligibilidad, la comprensión histórica, consiste en las aproximaciones a las que es capaz de arribar el historiador respecto de estos tres elementos, con el fin no de "explicarlos" sino de narrarlos, hilvanarlos en una trama que no sólo es atractiva, como la de la literatura, sino inteligible. Para Veyne el mundo no es regido por la razón, sino por el azar. Es azar lo que domina los acontecimientos, es azar lo que provoca en los hombres el deseo historiador. "...el nacimiento de la historiografía (esto va contra Hegel y Chatelet) es un accidente contingente; no se deriva esencialmente de la conciencia que de sí tienen los grupos humanos, ni va unida como una sombra a la aparición del estado o de la conciencia política"[44].

---

43 *Ib.*, p. 47.

44 *Ib.*, p. 63.

De ahí, de esa curiosa concepción de la "materia" histórica, se desprende su sorprendente concepción del método como una "experiencia clínica" que se resuelve como un no-método: "La experiencia histórica se compone de todo lo que el historiador puede aprender a lo largo de su vida, en sus lecturas y en sus relaciones humanas" por lo que es dable afirmar que la *objetividad histórica* no está en donde habitualmente se le busca, en los hechos o en un tratamiento adecuado de los mismos, sino en "la variedad de las experiencias" (del historiador, por supuesto); debido a ello, a la historia no le sirven de nada y acaso no puede llegar a formular definiciones, leyes, reglas; dada su condición "cotidiana, casual y trivial" le vienen bien los conceptos que "pertenecen exclusivamente al sentido común". Con ello construye tramas, y con ellas produce un relato que "gusta y sirve..." como entretenimiento: porque la *historia es una novela verdadera.*

Hay a partir de aquí una serie de "confesiones" que no pueden pasar desapercibidas a la hora de enjuiciar críticamente una postura como la de Veyne. Refiriéndose a la noción de "comprensión" que tantos desatinos ha provocado desde su formulación original por Droysen, Veyne espeta: "comprensión no debe tener un sentido técnico sino cotidiano" es a los hombres concretos, interesados, ambiciosos, inseguros, a quienes debemos interrogar para que, con sus propias palabras nos digan cómo fueron. La experiencia personal es aquí muy superior a cualquier método estricto porque el problema clave es el de llegar a comprender, en ese sentido "cotidiano"[45], los fines y valores de los hombres, con el objeto de reconstruir su conducta. El interés historiador parte, pues, de esa noción de comprensión: "Una hora de conversación con un donatista, escribe Veyne, sería mucho más útil que leer a los teólogos"[46]. Bien, allá Veyne y su donatista, si el problema se redujera a eso. Hay también aquí un desplazamiento hacia cierto irracionalismo y antiteoricismo que debería preocupar profundamente a los historiadores, porque descalifica de un plumazo y deja en el desamparo todo el esfuerzo –condenado al fracaso, según Veyne– por darle a la historia un estatuto teórico medianamente estable. Por una parte los acontecimientos, como interacción y devenir, están dominados por el azar. "La historia es un revoltijo en el que la distinción entre azar, causas y fines constituye una abstracción", su estatuto ontológico –si nos fuera dable decirlo así– es el caos; las tipologías, los modelos, los conceptos son formas de domar el caos y nada más: "...en la historia no hay

---

45 *Ib.*, p. 123.

46 *Ib.*, p. 133.

profundidades. Sabemos que su realidad no es racional, pero hay que darse cuenta también que tampoco actúa de acuerdo con la razón"[47]. Por ello la historia no saca nada del establecimiento de leyes o "grandes líneas" interpretativas y recurre, cuando es razonable, a una teoría acotada cuya función única es la de decirle al sentido común que "las cosas son más complicadas de lo que parecen". Esta original "idea de la historia" se completa, por si falta hiciera, con un concepto de teoría, sacado de Von Mises, que es emblemático: la teoría es "algo así" como una "cultura general", o "el criterio" que nos guía a través de los prejuicios hacia los juicios razonables: "La teoría tiene escasa utilidad para reconstruir los hechos; los glosa en vez de explicarlos [...] En contrapartida, la teoría cumple una función negativa de la mayor importancia: impide que recurramos a los prejuicios del sentido común [...] cumple la función de una cultura: explica, como se ha dicho, que las cosas son más complicadas de lo que parecen"[48]. Porque existe un motivo (¿epistemológico?) para recelar de la teoría y de la ciencia: la *doxa* es inconmensurable a la *episteme*, no hay ni grados ni puentes entre ellas, la teoría es contemplación y no puede cambiar nada. Lo vivido (la historia) tiene su plano, es acontecimiento y es relato; su recuperación y su comprensión son igualmente discursivos y su reinserción en "lo vivido" se resuelve sólo como experiencia ahora inefable. La consecuencia, a la vista de todo ello, es ésta: "El conocimiento científico nos veda el de lo concreto", abandonemos la pretensión de ser científicos y abracemos la condición de "narradores": "Los historiadores relatan acontecimientos verdaderos cuyo actor es el hombre; la historia es una novela verdadera"[49].

Basta con lo dicho para mostrar que la "epistemología" de Veyne, y su idea de la historia, tienen un único y exclusivo protagonista: el *sujeto* historiador, y que todas y cada una de las categorías que aparecen en su quehacer obedecen a un principio que no sale en ningún momento del *lenguaje* cifrado en cierto tipo de proposiciones (¿atómicas?) que glosan hechos individuales y que se disponen en "tramas". Los hechos solamente *existen* en cuanto son *nombrados* y en cuanto esa serie de nombres se disponen en un tejido significativo: no hay hechos propiamente en la realidad, sino en las tramas y por efecto de las tramas, en ellas y por ellas adquieren la importancia o la relevancia que les asignamos. En

---

47 *Ib.*, p. 78.

48 *Ib.*, p. 172.

49 *Ib.*, p. 10.

consecuencia, "Lo que llamamos explicación es, tan sólo, la manera que tiene el relato de organizarse en una intriga comprensible". Estamos ante lo que en la crítica literaria a partir de Barthes se llama un "efecto de lo real". Una manera de enunciar, observa De Certau, propia del género literario que tiene como efecto pasar de la realidad histórica, "recibida" en un texto, a una "realidad textual". "Las palabras, en este sector literario, darían las cosas. El lenguaje tendría una relación de adecuación (por lo menos parcial) con su referente; reproduciría las articulaciones; podría entonces someter lo real y resultar la transparencia (aunque fragmentaria) de los hechos 'verdaderos'"[50]. En esta ontología que accidentalmente ocupa el lugar de la "epistemología" originalmente mentada, el planteamiento inicial es recurrente: sólo existen acontecimientos singulares cuya característica esencial no estriba en el ser espontáneamente "materiales" o "humanos", sino en el hecho de ser "una ocurrencia individual" susceptible de ser captada y fijada por el *interés* del historiador. La diferencia esencial siempre no corresponde, así, a sus características *ontológicas*, sino a su aprehensión pseudoepistemológica:

> La elección que realiza el historiador entre la actitud nomológica y la ideográfica y, especialmente, su negativa a pasar de la narración descriptiva a la construcción teórica, no le viene impuesta por la naturaleza de los hechos [...] se trata de una elección enteramente libre. No resulta difícil demostrar que, desde este punto de vista, no hay una diferencia esencial entre los hechos que utiliza el historiador y los que utiliza el físico. La diferencia reside exclusivamente en el hincapié que el observador haga sobre lo individual[51].

Pero entonces, después de los argumentos esgrimidos en contra de la teorización, ¿es posible seguir considerando la intervención de Veyne como una *epistemología sublunar*? Según la observación de De Certeau, se trataría más bien de una cuestión enteramente lingüística y de la sustitución de una "ciencia del hombre" por una "ciencia del sujeto", específicamente, del sujeto *enunciante*: "Situando su propio pensamiento, y también a la historia bajo el signo del nominalismo", Veyne indica metafóricamente "el fin de una reflexión

---

50 Certeau, M. de. "Una epistemología...", p. 109.

51 Veyne, *Cómo se escribe*... p. 158. Es significativo el hecho de que, desde Wibdelband hasta Eltser, se recurra *siempre al mismo ejemplo* cuando se trata de "probar" ya la "unidad del método científico", ya la tesis de "individualismo metodológico": es el investigador el que dispone una y la misma "realidad" física o histórica, en condición de objeto de saber. Pero cabe hacer notar que las tesis del individualismo metodológico y las ideas de una "ciencia unificada" estallaron al promediar los años ¡cincuenta! y que Veyne y Eltser, para el caso, pecan ya de *anacronismo*.

organizada por una relación con los 'objetos' reales, y la necesidad de analizar la historiografía como un discurso articulado sobre otros discursos, dentro del sistema del lenguaje". En consonancia con, y más allá de una novedosa historiografía en donde "el pasado es el que habla", "Veyne la orienta hacia las transformaciones de organizaciones textuales en las que el deseo de saber es el que habla"[52]. Pero en este sentido el trabajo de Veyne ya no es una "epistemología" de la historia, sino su contrario "deconstructivo", una operación en la que se substituye –por defenestración– la vieja dualidad sujeto-objeto y que pone en su lugar la más contemporánea de sujeto-relato y sujeto-deseo, en donde el ser no es enteramente ya "lo percibido" sino exclusivamente "lo enunciado".

IV

Sin entrar en una discusión pormenorizada del asunto, es posible reconocer en esta deriva teórico-problemática escenificada en el seno de los estudios históricos un indicio lejano de lo que viene sucediendo en casi todos los ámbitos del saber a partir de la recuperación reflexiva del *debilitamiento* –o para algunos la inminente quiebra– de la racionalidad fundada en el Sujeto. En caso de ser esto cierto, la apelación constante a la "elección" del historiador y a su relevante papel en la construcción del conocimiento histórico no sería sino otra "máscara" con la que se quiere ocultar un supuesto "vacío" que solamente puede colmar el discurso mismo. Las primeras líneas del discurso pronunciado por Michel Foucault en su lección inaugural en el *Collège de France* del 2 de diciembre de 1970 dejan ver claramente la pretensión de "deslizarse subrepticiamente" en el discurso; es más, de *diluirse* en un discurso previo, en curso, en el cual el hablante sería "una interrupción", "una pequeña laguna en el azar de su desarrollo"[53]. Cuando más adelante Foucault recoge sintéticamente la propuesta del trabajo que desarrollará el seno del *Collège*, los contornos de esta *dilución* programática se dibujan con toda precisión:

---

52 De Certeau habla –ya no tan premonitoriamente– del "giro lingüístico", ahora específicamente francés, que está cambiando la faz del campo teórico y que recurre cada vez con más fuerza a los buenos oficios de la lingüística estructural para llevar las cosas al novedosísimo terreno del lenguaje y del discurso, la misma que ya pingües dividendos ha rendido a Barthes o a Foucault, a quienes De Certeau adivina –o reconoce– detrás del propio Veyne.

53 Foucault, Michel. *El orden del discurso*. "Lección inaugural del Collège de France del 2 de diciembre de 1970", p. 9.

> ...se trata de cesuras que rompen el instante y dispersan el sujeto en una pluralidad de posibles posiciones y funciones. Una discontinuidad tal que golpetea e invalida las menores unidades tradicionalmente reconocidas o las menos fácilmente puestas en duda: el instante y el sujeto [...] es necesario elaborar –fuera de las filosofías del sujeto y del tiempo– una teoría de las sistematicidades discontinuas[54].

Bien, podría ser así si se desea enfrentar el supuesto *autoritarismo* de la razón moderna, y de hecho, a partir de entonces este programa permeó el trabajo "autocrítico" del discurso teórico-filosófico de la modernidad y dispuso las cosas al servicio del *pensamiento débil*, moda filosófico-propagandística conservadora que tomó como un asunto personal la liquidación del sujeto, la razón y la historia. Pero es igualmente posible pensar que aun en este caso hay una recuperación *soto voce* del Sujeto, ahora concebido bajo las determinaciones técnico-operativas en las que se verifica la *actividad enunciativa*, en el caso del pensamiento parisino, y bajo cierto principio de autoridad que se arroga el pensamiento débil para descalificar, con la *verdad* que niega, la no-verdad de todos los que no piensan como ellos. Aquí, el uso frecuente y hasta abusivo del impersonal "se dice", "se sabe" (en el que Foucault, como se sabe, llegó a ser un maestro), no termina de ocultar o reprimir convincentemente la actividad fundante del "*Yo pienso y en cuanto pienso (así sea débilmente) afirmo*".

54 *Ib.*, p. 48.

3.3 Hacia un narrativismo revisado

I

De cara al fracaso en el que se han resuelto las tentativas analíticas y reduccionistas –ya cientificistas, ya narrativistas radicales– para abordar el problema teórico que se articula a la polisemia de la palabra "historia" y sus usos, algunos pensadores han optado por el camino inverso, tratando de suturar algunos cortes y llevando la discusión al plano, aún discreto y tímido, de las totalizaciones o las "nuevas síntesis". Entre aquellos pensadores destaca, por ser un miembro heterodoxo y a la vez conspicuo de la *Nouvelle Histoire,* Michel de Certeau, un jesuita erudito de nuevo cuño que enfrenta la deficiencia teorizante de su gremio con herramientas tan "fuera de uso" como las que le proporciona el mismo Marx. Su propuesta es sencilla: en primer lugar, hay que entender la *escritura* de la historia como un *proceso productivo* articulado estructuralmente a un modo de producción –ni más, pero tampoco menos articulado, que el resto de las prácticas socioeconómicas de los hombres y las sociedades modernas a partir del siglo XVII–; en segundo lugar hay que proceder, para la explicitación de las formas singulares de esa producción historiográfica, a través del estudio de su lugar *presente,* de la *particularidad* de su campo y de sus materiales, y de las formas y *diferencias* metodológicas que históricamente han adoptado las modalidades concretas de la actividad escriturística en el seno de la modernidad, para "darle a la historiografía una figura de fabricación" y ya no de simple lectura o de interpretación. De acuerdo con este programa, el punto de partida no es, no puede ser otro sino el examen de la relación contradictoria entre "dos términos antinómicos"; la realidad y la escritura:

> La historiografía (es decir "historia" y "escritura") lleva inscrita en su nombre propio la paradoja –y casi el oxímoron– de la relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso. Su trabajo es unirlos, y en las partes en las que esa unión no puede ni pensarse, hacer *como* si los uniera[55].

---

55 Certeau, Michel de. *La escritura de la historia,* p. 13.

No se trata, así, de volver unilateralmente al discurso como *locus* privilegiado o único de la significación histórica, sino inscribir a la propia discursividad en un lugar presente en el que sea posible superar tanto la ficción filosófica de un metalenguaje preexistente que "unifica el todo", como la limitación cientificista que persiste en la idea de la *adecuatio*, la lectura o la interpretación de un objeto que siempre le es externo.

> Desde este punto de vista, el nuevo examen de la operatividad historiográfica desemboca, por una parte, en un problema político (los procedimientos propios de un "hacer historia" nos remiten a una manera de "hacer la historia"), y por otra parte, en la cuestión del sujeto (el cuerpo y la palabra enunciadora), cuestión rechazada a la zona de la ficción o del silencio por la ley de una escritura "científica"[56].

No es posible en este espacio abordar los pormenores de la intervención de De Certeau, sino señalar y subrayar el sentido de su contribución. Ésta, como ya se ha adelantado, consiste básicamente en la factura de un examen profundamente crítico y agudamente reflexivo de la actividad historiográfica, en la que ésta aparece como una "praxis social" sujeta en principio a las determinaciones *presentes* de toda práctica productiva, pero cuya peculiaridad consiste en su capacidad para *tendencialmente* disponer, en el mismo plano de *inteligibilidad*, a la historia y sus "otros": en principio, el pasado, el "muerto" y la actividad escriturística que lo "resucita"; sus materiales, su producción y su procedimiento de significación; su objeto y el sujeto que lo enuncia; el lugar socio-histórico en el que la historiografía se efectúa como *hacer* social y el *hacer* que socialmente condiciona.

> Espejo del hacer que define en nuestros días a una sociedad, el discurso histórico es a la vez su representación y su revés. No es el todo [...] el discurso historiográfico no es sino una pieza más de una moneda que se devalúa. Después de todo, no es sino papel. Pero sería falso desplazarlo de un exceso de honor a un exceso de indignidad. El texto de la historia, siempre sujeto a revisión, duplica el obrar como si fuera su huella y su interrogante. Apoyado sobre lo que él mismo no es –la agitación de una sociedad, pero también la práctica científica en sí misma–, arriesga el enunciado de un sentido que se combina simbólicamente con el hacer. No sustituye la praxis social, pero es su testigo frágil y su crítica necesaria[57].

Es posible entender la intervención de De Certeau, por una parte, como un ejemplo de crítica y deslinde frente a las variantes del cientificismo –aun cuando casi todo habla en contra suya y se constata ya ahora su declive e

---

56 *Ib.*, p. 13.

57 *Ib.*, p. 64.

irreversible retirada–, que en el seno de la historiografía insiste en la conservación de una noción de cientificidad *objetivista* en donde lo dado, el *dato*, ocupa el lugar historiográfico reservado a una observación *autónoma*, en donde el proceso de significación siempre es un misterio, aunque para De Certeau éste es un objetivo menor. En el mismo tono crítico, puede también entenderse como una propuesta en contra de la transposición de los problemas de la historia a la filosofía de la Historia, cuya profundidad es insondable o su sentido es "selva virgen" donde corremos el riesgo de perdernos para siempre[58]. Lejos de la teoría pura y de la filosofía, De Certeau quiere permanecer en el seno de su disciplina y captar internamente sus desplazamientos o sus "revoluciones fundamentales"; pero debe, y lo asume ejemplarmente, presentarla en un *lugar* histórico al mismo tiempo que la explicita como producción o como "industria", sin hablar por ello de "contextualizaciones" referidas a una historia sin lugar y tiempos singulares. Si el discurso de la historia es inteligible, si se puede entender lo que "dice", es porque está ligado a operaciones prácticas y definido por funcionamientos sociales; "hay una historicidad de la historia: implica un movimiento que enlaza una práctica interpretativa a una praxis social".

Aunque este "enlace" es la materia sobre la que se teje prácticamente todo el libro *La escritura de la historia*, considerado *gnoseológicamente* es sólo el punto de partida[59]. El problema de la historia consiste en que oscila entre dos polos: "Por una parte, nos remite a una práctica, por consiguiente a una realidad; por otra, es un discurso cerrado, el texto que organiza y cierra un modo de inteligibilidad"[60]. El problema es unir estos dos polos sin que en la operación se pierda nada, o se pierda lo menos posible. Esta operación implica, entonces, una revisión cuidadosa de los *postulados* (o *posiciones de lo real*) en los que se

---

58 Índice de esta precaución y distanciamiento respecto de la filosofía son tanto sus consideraciones sobre la intervención de Raymond Aron: "...no podemos contentarnos, como le pasaba a él, con captar la interpretación histórica únicamente al nivel de la filosofía implícita en los historiadores..." (p. 46), como sus recelos sobre las nociones de "totalidad" o de "conciencia" (p. 64).

59 Es casi imposible separar, en este caso, lo gnoseológico de lo historiográfico. El trabajo de De Certeau es él mismo un ejemplo de explicitación, tanto de su posición de discurso como de su "práctica" historiográfica. Sin embargo, es posible aislar un intrincado "núcleo" teórico en el que se explicita aquella posición, especialmente en el Prólogo y en fragmentos aislados correspondientes a casi toda la primera parte de *La escritura de la historia*.

60 Certeau, M. de. *La escritura...*, p. 35.

apoyan los ensayos gnoseológicos que ahora mismo tratan de explicar el estado de la cuestión y proponen alternativas. Esto lleva a De Certeau al examen de las dos posiciones "de inteligibilidad" más importantes. De un lado tenemos la posición de "lo real como *conocido* (lo que el historiador estudia, comprende o "resucita" en una sociedad pasada)" y del otro, "lo real como implicado por la operación científica (la sociedad actual a la que se refieren la problemática del historiador, sus procedimientos, sus modos de comprensión y finalmente una práctica del sentido). Por una parte, lo real es el resultado del análisis, y por otra, es su postulado"[61]. La primera posición, misma que encuentra cada día más adeptos en el seno de la actividad historiográfica, examina la posibilidad de elaborar modelos interpretativos capaces de "hacer pensables" los documentos y los datos, disponerlos en series y aplicarlos a "hechos" del todo construidos; para remitir la inteligibilidad de los mismos, lo que hemos llamado anteriormente su *racionalidad*, a "una situación epistemológica presente en el conjunto de las investigaciones características de la sociedad donde [el historiador] trabaja". De manera nada casual, De Certeau nos remite a la escuela de los *Annales* como ejemplo de todo esto. La segunda posición "favorece la relación del historiador con lo vivido" o con la posibilidad de revivir o resucitar un pasado, busca a "los hombres" a través de sus obras y sus huellas y privilegia al *relato* como género literario propio. El problema, como ya se ha dicho, consiste en que la ciencia histórica oscila, se moviliza entre los dos polos, generándose así dos especies de investigación en donde podemos reconocer, en los extremos, a la historia cientificista y a la historia narrativista, aunque De Certeau no use esos términos y reconozca, en su separación, el problema fundamental de la historia y sus nombres. Es preciso, dado que estas dos formas alternativas no pueden eliminarse o reducirse una a la otra, que la ciencia histórica se apoye en su relación mutua y que se constituya como objetivo propio "el desarrollo de esta relación en un discurso". Sin embargo, no es la cooperación altruista de los historiadores, sino la necesidad lógica de los "cortes" y los límites que se impone a sí misma la investigación histórica (los que disponen su materia en la dualidad pasado/presente, sujeto/objeto, vivo/muerto), *desbordada* recurrentemente desde su propio interior, lo que hace obligatoria su *negación* a través de un discurso capaz de situarse en un lugar *intermedio e inestable*.

61 *Ib.*, p. 51.

Toda ciencia se afirma a sí misma a través de la verificación de un "corte". En la historia, como hemos visto, este corte se establece entre lo pasado y lo presente, en donde lo pasado no deja de entenderse como *realidad*, mientras el presente se resuelve como práctica que la *restaura* de la única forma que puede hacerlo: discursivamente. Esta condición particular de la historia (la química *todavía* no regresa a la alquimia) "no deja de encontrar al presente en su objeto y al pasado en su práctica", *negando* la radicalidad del corte originario: "El muerto resucita dentro del trabajo que postulaba su desaparición y que postulaba también la posibilidad de analizarlo como objeto"[62]. Frente a ello, la historia que insiste en el postulado ficticio del *dato*, tanto como su contraparte, la que reclama *vivencias* al margen de una reconstrucción técnicamente rigurosa, se cierran a sí mismas el acceso a la comprensión, que no descansa en un lado o en otro, sino en su "tensión", en su relación contradictoria e inestable. "La historia se desarrolla, pues, allí, en esas fronteras donde una sociedad se une con su pasado y con el acto que lo distingue de él; en las líneas que trazan la figura de una actualidad separada de su *otro*, pero que borran o modifican continuamente el retorno del 'pasado'".

Desde esta condición fronteriza la historia puede ser entonces una *ciencia* rigurosa, sin dejar de ser en el mismo acto ciencia *humana*. Es "ciencia" porque su saber y su dicho son materia de cierta enunciación discursiva diferenciada, capaz de organizarse en un texto cuyas *unidades de sentido*, plenamente racionales, aunque de ninguna manera definitivas, se establecen y transforman con apego a reglas y procedimientos técnicos y metodológicos estrictos que pueden determinarse, explicitarse, revisarse y eventualmente abandonarse, para hacerse de otros. Lo que aparentemente se ha perdido para esta ciencia en términos de "objetividad" (por lo que corresponde a su renuncia al *dato* como la cifra de su antigua objetividad y su renuncia al *concepto* como índice de su antigua racionalidad) se desplaza ahora hacia *las condiciones concretas de su producción*. Es ciencia "humana", asimismo, porque "su práctica reintroduce en el 'sujeto' de la ciencia lo que ya había distinguido como objeto"; porque incluye en su dicho no "al hombre" sino lo que los hombres han hecho consigo mismos y con sus sociedades y que permanece ahí en el presente como "el trabajo de los muertos". Pero su peculiaridad estriba en la dependencia recíproca que se verifica entre ambos extremos y en las soluciones que el historiador, cuya producción de sentidos sigue siendo una actividad socialmente determinada, ensaya en cada caso. "La *actividad* productora y el período

---

62 *Ib.*, p. 52.

conocido se alteran recíprocamente. El corte que había impuesto entre ellos una decisión generadora de trabajo científico (y fuente de 'objetividad') comienza a tambalearse. Se invierte, se desplaza, avanza. Este movimiento se debe precisamente al hecho de que el corte ha sido impuesto y no puede ser sostenido"[63].

A través de formulaciones similares, que por una parte refuerzan su postulado originario y que por otra lo desarrollan tejiendo contemporáneamente el entramado *comprensivo* de las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII, De Certeau se sitúa en una posición distinta y alternativa a la epistemología de la historia que hasta hoy regularmente se cultiva, pero su intervención no termina de ser del todo original ni del todo consecuente con la pirotecnia crítica que endereza en contra (¿?) de la *institución* histórica. Hay todavía en el fondo de su propuesta un residuo de empirismo –tal y como lo hemos entendido hasta aquí, en su variante *subjetivista*– ilustrado por el peso que le asigna a la propia actividad productora de la historiografía, en donde ésta se comprende a sí misma "en el conjunto y sucesión de sus producciones" en un proceso que tiende inevitablemente hacia la autorreferencialidad y a la autosuficiencia; aunque también hay empirismo en el hecho de entender la *comprensión* como el "tener que encontrar en la misma información histórica aquello que la vuelve pensable". Todo parece girar, otra vez, en torno de la enunciación histórica, por lo que el reclamo por la "situación" y la "sociedad" que declarativamente la *determinan como "producción"*, queda como recurso discursivo, *al no desarrollarse al mismo tiempo como crítica de la situación, de la sociedad y del régimen de producción capitalista.* El concepto de 'producción' conserva en De Certeau dos sentidos firmemente articulados entre sí. Por una parte, se refiere a la actividad escriturística como *productiva*, en tanto generadora de sentidos y regímenes de verdad. "En el momento en que la 'verdad' cambia de condición [esto es, en cuanto el "hecho" deja de fungir como "signo" de una verdad], deja de ser poco a poco lo que se *manifiesta* para convertirse en lo que se *produce* y adquiere, por lo tanto, forma escriturística". Por otra, "producción" se entiende a la manera de Marx como "*actividad humana concreta*", como praxis socialmente determinada. "Así, el análisis vuelve a las necesidades, a organizaciones técnicas, a lugares e instituciones sociales donde, como dice Marx a propósito del fabricante de pianos, 'sólo es productivo el trabajo que produce capital'". La síntesis produce un efecto ya reconocido por Chesneaux, desarrollado por De Certeau en "La operación histórica" (1974) y corregido como "La operación

63 *Ib.*, p. 53.

historiográfica" (1978), para ser insertado como segundo capítulo de *La Escritura...*: el discurso histórico, sus sentidos y las condiciones institucionales en las que se produce y se consume son, también, *un escenario del dominio capitalista*. Hay aquí, sin embargo, una diferencia considerable entre De Certeau y Chesneaux; mientras el primero *constata* simplemente un hecho, el segundo hace una invitación explícita para *subvertirlo*[64].

Como espacio, finalmente, de un *acuerdo* en el que los *historiadores* de hoy se reconcilian con los *hombres* de ayer, la praxis historiográfica de la que habla De Certeau deviene edificante, es "el tranquilo fluir de un relato" que, por no ser más que *papel*, deja inevitablemente las cosas como están.

II

Por su parte, Jacques Rancière sostiene, como otros *postnarrativistas*, que la historia ha podido sobrellevar y resolver felizmente su condición ambigua, entre la ciencia y el relato, porque ha conservado la disposición al juego y a la indeterminación que se desprenden precisamente de sus *nombres*. Seguirse llamando *historia* y seguir llamando historias a sus objetos y a su narración después de todo le ha procurado, primero, un refugio tangible contra la ilusión *cientificista* –la que, al cabo, significaría su propia finiquitación; y después, la posibilidad de llevar a efecto una revolución *teórico-discursiva* que la ha dotado con un "espacio" propio (un "lugar", decía De Certeau): el *tiempo*, las *palabras* y la *muerte*. Y que ha probado que sólo "la lengua" de la historia, su propio discurso, "era apta para marcar la cientificidad propia de la ciencia histórica"[65]. Aparentemente concluida la fase *activa* de la revolución historiográfica –a la que no le faltan sino por lo contrario abunda en episodios heroicos y dramáticos, como la defenestración de los "nombres propios" y la primacía de los "acontecimientos"–, Rancière se propone abordar y explicar algunos de sus logros, y algunos de sus saldos, mediante un procedimiento *afín* a los modos propios de la historia pero igualmente capaz de mostrarla en su especificidad: el estudio que él mismo denomina una "poética del saber".

---

64 Chesneaux, J. *¿Hacemos...?*; ver especialmente los capítulos 2, "Historia y práctica social: en el camino del poder"; 3, "Historia y práctica social: en el campo de las luchas populares" y 7, "Pequeña sociología del saber histórico"; pp. 29-39, 40-50 y 87-96.

65 Rancière, J. *Los nombres...*, p. 16.

Esta poética del saber es un estudio *alternativo* a la gnoseología que aborda "el conjunto de los procedimientos literarios por medio de los cuales un discurso se sustrae a la literatura, se da un estatuto de ciencia y lo significa"[66]. Se interesa básicamente por explicar en qué consisten y cómo operan las *reglas* que norman la producción (la ποιεσιϛ) de un saber que se escribe y se lee, así como las *formas* bajo las cuales se constituye como un género de discurso específico. Como su ámbito de pertinencia no es el de la racionalidad definida autoritariamente por la modernidad (la era de la ciencia), para proteger el régimen de verdad de su saber *científico* la poética trata de *definir* el modo y el estatuto peculiar de la verdad a la cual la historia se consagra, "no de imponerle normas, de validar o invalidar su pretensión científica". Su *originalidad* consiste en articular dos términos que en los estudios de corte paralelo han permanecido ostensiblemente separados: lo *poético* y lo *cognoscitivo*. Su *fundamento*, si puede hablarse de ello, se fija en la lengua misma, en sus "poderes". Su *posibilidad* está dada en este tiempo mismo, en la edad histórica –la modernidad– que ha producido la ciencia y la democracia; en donde la primera reconstruye bajo un orden racional completamente nuevo la totalidad del saber que se reputa como verdadero, mientras la segunda hace entrar a las masas en la escena.

La historia, reconciliada con sus nombres por efecto de una revolución *ya realizada*, gracias precisamente a la homonimia que le permite ser ciencia y no ciencia, *history* y *story*, *Historie* y *Geschichte*, "el nombre de los cuentos" y el cuento verdadero, "el relato comunitario" y el relato historiográfico, es capaz ahora de cumplir un "triple contrato":

> ...un contrato *científico* que obliga a descubrir el orden velado por el orden aparente, sustituyendo las correlaciones y las cuentas exactas de un proceso complejo por la escala de los pesos y de las dimensiones visibles de la política; un contrato *narrativo* que ordena la inscripción de las estructuras de este espacio velado o las leyes de este proceso complejo con un marco de formas legibles de una historia que implica un comienzo y un final, personajes y acontecimientos; un contrato *político* que enlaza lo invisible de la ciencia y lo legible de la narración con las imposiciones contradictorias de la era de las masas[67].

Señalados estos prolegómenos, la "puesta en escena" de esta propuesta "poética" se desarrolla en términos *dramáticos*;

---

66 *Ib.*, p. 17.

67 *Ib.*, p. 18.

[Proemio y Primer Acto]

Clío virgen, o no, mejor, Clío purificada *por la llama eterna de la* Revolución Historiográfica Francesa, *ceñido a las sienes el gorro Frigio (que ejemplifica su propia emancipación, también* a la francesa,*) se* defiende *escena tras escena de las asechanzas de su madrastra/Ciencia, de las nefastas, malintencionadas y voluptuosas insinuaciones de sus primas/ciencias sociales, de la perversa Filosofía, que a su vez* maltrata y mal aconseja *a todos; se defiende inclusive de los propios historiadores, pretendientes pobresdiablos cegados por la Luz de la Razón, o de la sinrazón de la "vivencia", lo mismo da....*

La quieren volver loca, o no, la quieren volver cuerda, ya no sabe, pero lucha y sale airosa; vuelve a caer, se vuelve a levantar; reza, llora, insulta y se arrepiente, dándose cuenta, sólo entonces, de que no era muda. *A partir de ese momento, siempre a la defensiva, aprende a mentir y a decir la verdad con más desenfado que donaire. El ardid consiste en decir y no decir su* nombre, *como Odiseo frente al Cíclope: "Soy... Nadie"; pero el truco le resulta y logra conservarse* pura *para... ¿para quién?*

[Intermedio]

Un marinero mediterráneo –quien lleva en el corazón "un anhelo secreto de cartógrafo", ex-náufrago del desastre de la Armada Invencible, antiguo paje que vio morir a un rey– en su barca de papel *(calafateada con pura erudición) ayuda a Clío a salir de aquel infierno, la instala en la Academia y la introduce en los salones elegantes en donde su palabra, ya florida,* entretiene e instruye. *Afuera, en la calle, las masas "parlotean", han defenestrado al Rey y reclaman un lugarcito en el proscenio: es imposible, no cabe nadie ya. Clío, hija ella misma de una revolución, accede a hablar* en nombre *de aquellas mayorías menesterosas (tras bambalinas "inventa el arte de hacer hablar a los pobres haciéndolos callarse" y así redefine y redimensiona a través de la* democracia representativa *su antigua vocación por la política).*

[Segundo Acto]

Fanfarrias; el fasto es excedido y barroco, el lecho escenográfico es un emblema: ¿qué se prepara?, ¿un himeneo mundano?, ¿una coronación? No exactamente, se trata, sí, de un matrimonio, pero no mundano. *Clío novicia/novia se entrega en pensamiento, palabra y escritura a* El Lenguaje; *Padre Eterno de todos los sentidos (que son en tanto que son dichos), Espíritu transustancializado en contractualidades mundanas (sólo para hacerse respetar), Señor que para reinar ha matado a todas las*

inefabilidades *o mandado al infierno de la mudez a todas las* conceptualizaciones; *es Él quien recibe en el cielo de la Palabra a su novicia/novia Clío, la desposa y... la preña (de* pregnans, "para producir"*) en un acto en el que paradójicamente aquella* no concibe *(de* conceptare, "conceptuar"*). De esta unión nacerá el* Discurso Histórico. *Autista funcional, solamente "hablará" con la voz que alternativamente le prestan su padre y su madre en un acto, circense, de ventrílocuo.*

[Pequeño Gran final]

Clío, envejecida, habla en voz muy queda detrás del escritorio en un vacío salón de clases (termina sus días en el mismo lugar y oficio en el que se encontraba antes *de la Revolución, como* Maestra*). Cuando eleva la voz se sabe que habla, como siempre desde que es vieja,* de sí misma. *Sobre todo refiere su deliquio, sus afanes, sus caídas, su rescate y encuentro con El Lenguaje, su maternidad, los sinsabores de una vida conyugal gastada al lado de un marido promiscuo y su (por fin ¿feliz?) reencuentro con* ella misma *merced al autoanálisis transaccional (¡Tú puedes sola,* yes*!). Sigue hablando, ahora balbucea, en y a través* de su ya de suyo ensimismado soliloquio se adivina que sigue hablando *de* sí y hablándose *a sí misma (sic)*

Muere/vive finalmente a causa de un oxímoron (para su descanso y el nuestro "reconciliada con sus nombres"). Desde el ala derecha *del escenario un joven paje, con rasgos orientales, ondea un vistoso estandarte con la palabra*

"Fin"

Y bueno, no parecería justo afirmar que toda intervención narrativista merece una *parodia* como la que provoca, casi *pide*, el libro de Rancière. Pero sí es un hecho que en el acto de *negar* más o menos enérgicamente la impronta gnoseológica que se inscribe esencialmente en toda historia que se *piensa* y se *hace*, el narrativismo radicaliza y exagera el peso del lenguaje y abusa de una "poética" que liberada del lastre gnoseológico deviene "dramaturgia". El problema mayor, sin embargo, estriba en la necesidad de *probar* si realmente las formas metafórica y metonímica del lenguaje literario son capaces de cubrir totalmente la función *conceptual* y *conceptiva* del lenguaje gnoseológico, o si detrás de la hipóstasis apologética del relato y los modelos literarios no se esconde, en una paráfrasis de Berkeley, el lema del empirismo "lingüístico": *Esse est enuntiati* (Ser es ser enunciado).

Sin embargo, no todo lo que afirma Rancière se pierde en el pozo del narrativismo "revisado". Hablando del estado crítico de los estudios históricos, y entendido y explicado este estado como un problema de desavenencia entre

los "nombres" de la historia, Ranciére (recogiendo ese "temblor" del que hablara Bloch, combinado ahora con la energía de quien se sitúa "a contrapelo" de la reverencia académica que se dispensa a Fernand Braudel) ha demostrado que al interior de la "revolución" historiográfica preparada y efectuada desde los *Annales*, y en torno a sus propios presupuestos *discursivos*, germina paralelamente una especie de contrarrevolución, o si se quiere, una *despolitización* de la historia que en este tiempo, apto para el protagonismo de las masas, está ahí para arrebatarles la palabra una vez más, para reprimir el "exceso de vida", el "parloteo", para remitir su presencia, así ya estéril, al "saber historiador" definido y producido exactamente como ciencia, narración o como aquel "estudio llevado científicamente" del que hablara Febvre:

> Las extrañezas simétricas del discurso sobre el parloteo de los pobres y el relato de la muerte real que abren y cierran *La Mediterranée* se inscriben en la imposición de este espacio teórico y político. Ésta revoca la bella imagen de una revolución copernicana, haciendo girar en torno de las masas aquello que giraba en torno de los reyes. Prohibe la simple coincidencia entre la licencia otorgada a los reyes y embajadores y la promoción de la historia científica ligada a los datos sólidos y rigurosamente elaborables de la vida de las masas. *Para pasar de la historia de los acontecimientos a la de las estructuras hay que sustraer a las masas a su no-verdad*[68].

Al margen del reconocimiento de sus importantes consecuencias políticas, el análisis de Ranciére muestra, además, que ninguna historiografía –y mucho menos la que quiere ser o parecer revolucionaria– carece absolutamente de una *teoría del conocimiento* o, como prefiere denominarla, una "poética del saber" cuyas implicaciones rebasan sobradamente el ámbito de su escritura, sus recursos y sus *gajes*. No encontrarla en los cientos de textos alusivos al *mètier* del historiador no nos lleva a pensar necesariamente en una incapacidad manifiesta, pero sí en una *estrategia* que se resuelve como una suerte de fetichización: la de dar "vida" a la historiografía a costa de la vida y de la *historia*.

Porque en ninguna de las propuestas que aquí hemos revisado campea la inocencia. De hecho, nos enfrentamos a una *renuncia* por partida doble, o a un doble escamoteo; el historiador se niega a hacer explícita la teoría del conocimiento que anima en cada caso su discurso porque su dilucidación exhibiría "sin el último velo del pudor" su posición de discurso, su partido, la dimensión histórico-práctica que *politiza* consustancialmente su tarea. Pero igualmente, el historiador se "refugia" en su taller porque su empeño por encontrar un *régimen de verdad* propio para su disciplina lo obliga a efectuar

---

68 Rancière, J. *Los nombres...*, p. 33.

todos los cortes que sean necesarios y varios más, siendo no el primero, pero sí el más significativo, *el que opone a la historia y al mundo de la vida.* En los dos casos, y en sus variantes próximas, el hecho de hablar sobre su propia disciplina de la manera en que lo hace exhibe la inestabilidad y la deriva en la que se sitúa el historiador que quiere *pasar de noche* –"en donde todos los gatos son pardos", como nos recuerda Hegel– por el puente que une irremisiblemente la "isla" de su quehacer patrimonial con los avatares y la impronta del tiempo que se vive, y junto y más allá, sostener la renuncia a explicar la peculiaridad de su oficio y de la historia *desde el mundo.* El angustioso llamado de Le Goff para recuperar el vínculo entre la historia escrita y la historia vivida –problema que él mismo elude recurrentemente– es en sus propias palabras el más claro ejemplo de "la crisis" por la que atraviesa su *métier.*

Los mistagogos fabrican una escena. Con esta impresionante frase, Derrida[69] nos introduce en un mundo misterioso y a la vez familiar: el que se ofrece a la vista sorprendida de quienes han permanecido demasiado tiempo hurgando al interior de su disciplina y escuchan a través de un medio *ajeno* que aquélla está muriendo. Derrida refiere el caso a la actualidad de la filosofía, aunque éste es plenamente aplicable a la historia. Y no sólo porque ésta enfrenta en la actualidad un furibundo ataque antecedido por el espectacular anuncio de su "fin", más por cuanto ese fin se planifica y efectúa en sus mismas "cavernas"[70]. La hipóstasis de la narratividad, pero igualmente la negativa de los historiógrafos para emprender de una vez por todas la *reconstrucción* de su quehacer, mediante una "reconciliación" –teórica y política– de la historia con sus nombres *y su tiempo*, son únicamente dos ejemplos de lo que se prepara en esas cavernas, desde cuyo fondo, propiamente un *escenario mistagógico*, se atacan y debilitan sistemáticamente las ya de por sí menguadas fuerzas de lo que otrora fuera un Gran Relato.

---

69 Derrida, Jacques. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, p. 21.

70 La expresión corresponde a De Certeau, quien refiere con ella la calidad de "antro" en el que se han convertido los colegios, claustros e institutos en donde se cultiva el bonito oficio inspirado por Clío. Aquí se usa, indudablemente, en ese mismo sentido.

SEGUNDA PARTE

4. FIN DE LA MODERNIDAD/FIN DE LA HISTORIA

Un mundo en crisis, ha escrito Pierre Vilar, es un mundo que prefiere no conocerse o conocerse mal, ésa, continúa el veterano historiador, puede ser la crisis de la historiografía, aunque no forzosamente una crisis de la ciencia histórica[1].

A lo largo de esta intervención se ha sostenido una idea un tanto distinta respecto del alcance y consecuencias de esa crisis: para nosotros, en efecto, un mundo en crisis prefiere no conocerse, o conocerse mal, pero creemos que esta fuga oscurantista afecta *tanto* a la historiografía como a la ciencia histórica (sea lo que ésta sea), y que en un clima económico, político, social y moral más que propicio, la crisis y su aliento escatológico se han extendido hasta las puertas de "la historia" misma, si entendemos por historia, además de su escritura y su teoría, esa "unidad de lo real" en la que se inscriben espontáneamente nuestro ser y nuestro hacer presente, nuestra memoria y nuestro anhelo de futuro.

Éste es un mundo que prefiere no conocerse, y que por ello descentra y desarticula *bárbaramente* la sabiduría que tradicionalmente lo aprehendía y lo explicaba; estamos de acuerdo, ésa es la causa elemental de la crisis de la "razón histórica", incluida en ella una idea espontánea de la historia. Pero parecería, si damos crédito a lo que "se dice" en filosofía y en política, que éste es un mundo que además de no conocerse *tampoco* quiere ya cambiar. Que considera que lo hecho hasta ahora, como la obra de Dios, "ha sido bueno", y que hacia adelante toda transformación es indeseable, gratuita, perniciosa. Se trata aquí, indudablemente, de otra clase de perspectiva discursiva y de otra cara de la crisis, en donde lo esencial ya no es el rechazo al saber histórico del mundo, sino el hacer o el *no hacer* un "nuevo" mundo.

Con ello estamos ahora en el seno mismo del capítulo filosófico-político de la crisis y el "fin de la historia". Lo que en este caso se deja atrás –a lo que se renuncia– es a una historia cuyo "nombre" se asocia indisoluble y peligrosamente con los episodios emblemáticos de la modernización: con la fase *revolucionaria* del capitalismo en sus capítulos liberal-racional y socialista; con la

[1] Vilar, Pierre. "La soledad del mundo marxista de fondo", en *Pensar la historia*, p. 94.

lucha por la institución y el gozo de *bienes* morales y sociales arrancados a los poderosos –a la adversidad y al tiempo–; y con la apuesta por la construcción de un mundo social capaz de albergar a *todos* los hombres y dotarlos con una conciencia, una voluntad y una libertad que por el hecho solo de poseer y ser *humanitas* se asume que merecen. En una primera síntesis, se trata de la crisis y del "final", entendido como finiquitación o agotamiento, del dominio y la vigencia de todos esos eventos, movimientos y valores culturales y sociales a los que la modernidad autorretratada en ellos llamó *Historia*. Del advenimiento de una sociedad presuntamente democrática que por su "apertura" o "transparencia", y por su rechazo "estructural" a los conflictos ideológicos y las "contradicciones fundamentales de la vida humana" que caracterizaron a la modernidad como "la época de las revoluciones", se apresta a clausurar la historia para permanecer idéntica a sí misma los próximos mil años. Pero se trata además, animada ahora por este mismo afán milenarista, de la renuncia a toda expectativa de *futuro* que no se inscriba en esa "transparencia", que denuncie la impronta elitista y excluyente de los supuestos "chances" democráticos, que no hable en la nueva *koiné* de la *pietas* y que no comulgue con las ruedas *de molino* del nihilismo o el desencanto posmodernos.

Ya que la operación milenarista presenta un doble filo: por una parte, con Cioran como ejemplo *piadoso*, renuncia a la historia *pasada* porque "*elle n'est pas le siège de l'etre*" (ella no es el asiento del ser) y porque ésta, a la que según el pensador nihilista *repudiamos*, solamente es capaz de tocar nuestras apariencias e impurezas, "*ces restes de temps que nous trainons toujours, symboles d'echec, marques d'indelivrance*"[2]; por otra, con Fukuyama como ejemplo impío, renuncia a la historia *futura* porque las cosas "ya cambiaron", y porque ese cambio, experimentado por un mundo "posthistórico" como la total y aplastante "*victoria de Occidente*" hace ilusoria e inútil, en ese orden, toda idea y toda práctica relativas a la transformación del mundo que no se incluyan en la corriente del liberalismo absoluto, al que por otra parte ya no le interesa transformar *históricamente* nada, sino satisfacer exclusivamente las "refinadas exigencias del consumidor";

---

[2] Cioran, Emil. "L'age d'or", en *Histoire et utopie*, p. 149. La frase, completa dice así, en traducción libre: "¡Qué importa ya entonces la historia! Ella no es el asiento del ser, sino su ausencia, el no de toda cosa, la ruptura de lo viviente consigo mismo; no estando construidos con la misma sustancia que ella, nos repugna cooperar con sus convulsiones. Siendo libre para aplastarnos, tocará únicamente nuestras apariencias y nuestras impurezas, esos *harapos del tiempo* que siempre arrastramos, símbolos de fracaso, marcas de esclavitud".

> The part of de world that has reached the end of history is fare more preoccupied with economics than with politics or strategy[3] [...] the worldwide ideological struggle that called forth daring, courage, imagination, and idealism, will be replaced by economic calculation, the endless solving of technical problems, environmental concerns, and the satisfactions of sophisticated consumers demands[4].

El trabajo consiste, a partir de ahora, en tratar de señalar qué caracteriza esencialmente ese "agotamiento" de la historia, ligarlo con la ofensiva *neoliberal* de la que en un principio aquí se ha hablado y ejemplificar ambos fenómenos con algunos "episodios de agresión" tomados de la ríspida prosa actual del mundo. Ahora bien, ante el desmesurado volumen de estos "hechos", es posible dar curso al ejercicio con el examen de las intuiciones, ideas, recetas y *misterios* a partir de los cuales se entienden, juzgan y discuten algunos de los eventos sociales, económicos y políticos más importantes de los últimos diez años, quizá porque en torno a este esfuerzo por entender y juzgar lo que está pasando, las posiciones en conflicto se han visto obligadas a desplegar un gran esfuerzo discursivo y a asumir, en ocasiones radicalmente, posiciones que en otras circunstancias podían haber sido evitadas o matizadas en favor de la "buena vecindad" académica o de la coexistencia pacífica doctrinaria, pero que en estas circunstancias adoptan un tono beligerante y ostensiblemente *armado*.

---

[3] Fukuyama, F. "Are we at the end of history?", en *Fortune*, January 15, 1990, p. 76. "La parte del mundo que ha alcanzado el fin de la historia está más preocupada por la economía que por la política o la estrategia".

[4] Fukuyama, F. "End of history?", en *The National Interest*, Summer, 1989, p. 18. "...la lucha ideológica universal que reclamaba la osadía, el atrevimiento, la imaginación y el idealismo serán remplazados por el cálculo económico, la interminable solución de los problemas técnicos, los problemas ambientales y la satisfacción a las sofisticadas demandas del consumidor".

4.1 Escenarios posmodernos

Se escucha decir que el gran problema de la sociedad de hoy es el problema del Estado. Es una equivocación, y grave. El problema que sobrepasa a todos los demás y comprende él mismo al del Estado contemporáneo, es el del capital.

J-F. Lyotard

La discusión en torno a la presencia y consecuencias generalizadas de una nueva forma de vida y de organización social que va "más allá" de la modernidad –llamada ahora *posmodernidad*– se ha desarrollado en un contexto discursivo enrarecido, deformado de raíz por la intrusión de dos vicios constitutivos de la opacidad o de la confusión que reina en el ambiente intelectual; hablamos, por una parte, de una *limitación estructural* que aqueja permanentemente a los discursos sobre lo social-humano y que le impide decir qué está pasando, y por otra, del *desplazamiento* que experimenta el tratamiento de los problemas reales hacia una "nueva argumentación" instrumentalizada a través de meras tecnologías discursivas que se presumen *des*ideologizadas y se resuelven, la mayor parte de ellas, como retórica afirmativa y legitimizante[5]. El primer problema se asocia con las condiciones *iniciales* de las que partió la discusión y

[5] Entre estos nuevos (¿teóricos?) partidarios de una suerte de *new deal* postargumentativo destaca Richard Rorty, quien en tres obras básicas: *La filosofía y el espejo de la naturaleza; Contingencia, ironía y solidaridad* y, sobre todo, *Consecuences of pragmatism*, se ha propuesto radicalizar el "giro lingüístico" en favor del destierro de los "grandes temas" filosóficos como la "mente", la "razón" o la "verdad", y por el cultivo de la "conversación" como salida "irónica" y apolítica (*de-ideologized*, dice Fukuyama) al dramatismo de la modernidad. En un trabajo sobre Sidney Hook se puede leer al respecto: "A mi parecer, el liberalismo antiideológico es la tradición más valiosa de la vida intelectual americana". Sobre ello, a su vez, escribe Thomas McCarthy: "Rorty quiere que los intelectuales y teóricos se mantengan alejados de las cuestiones políticas y sociales y que persigan su propia perfección privada. Su intención es mantener la esfera pública liberal libre de la crítica radical", pero parece ser que la cosa no resulta: "Rorty no proporciona respuestas convincentes (...) o se comparten o no se comparten sus opiniones, o se sucumbe o no se sucumbe a sus redescripciones. *No veo que este tratamiento* realce la calidad de nuestros análisis o las valoraciones del complejo mundo en que vivimos". McCarthy, T. *Ideales e ilusiones*, p. 50. Sobra decir que comparto completamente el juicio de McCarthy, en cuanto los dilatados argumentos de Rorty y la mayoría de sus camaradas, no agregan prácticamente nada nuevo al conocimiento del actual estado de cosas y sí, por lo contrario, nos conminan a su total aceptación acrítica.

que invocan equívocamente el objetivo y el sentido del texto que fijó los términos de la controversia en el terreno exclusivo del saber: *La condición posmoderna* de Jean-François Lyotard[6]. La limitación parte, en principio, de ese *equívoco* que consiste en asociar acríticamente y *reducir* toda referencia sobre lo posmoderno a sus determinantes epistemológicas, o bien, y en su defecto, a sus manifestaciones específicamente culturales. La limitante principal de esta clase de análisis, que por otra parte pueden llegar a ser extraordinariamente lúcidos, como los del propio Lyotard, Lipovetsky o Baudrillard, es que, resueltos en la simple (o barroca) *descripción* de lo dado, de lo que *ya es* o de lo que presuntamente viene, y referidos masivamente a los problemas del saber, del arte o la cotidianidad, todos ellos mellan su filo crítico en la "piedra de amolar" del desenfado y "dejan las cosas como están", se dejan vencer por la retórica triunfalista del poder –como Colleti– y se suman finalmente al coro de los *desencantados* o al de los nihilistas (que es otra manera de dejar las cosas como están).

El *desplazamiento*, de consecuencias quizá mucho más graves pero igualmente ignorado o desdeñado por casi todos los que en los últimos quince años se inscribieron en la discusión, atañe a la *historicidad* de lo posmoderno mismo y se asocia a cierta "ignorancia programada", a la imposibilidad de entender que cualesquiera que sean las características sociales, culturales, artísticas o psicológicas mediante las que reconocemos e ilustramos la condición posmoderna, tras ellas y a través de ellas aparece como *determinante estructural su indisoluble articulación con las manifestaciones efectivas y concretas de las crisis, rupturas y desplazamientos estratégicos que ha sufrido y adoptado el capitalismo en su fase llamada postindustrial.* Fenómeno social multifacético que remite la búsqueda de sus sentidos a las transformaciones por las que atraviesa

---

6 Lyotard, J-F. *La condición posmoderna* (1979). También, *La posmodernidad explicada a los niños* (1982), *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (1982), *Moralitées postmodernes* (1991). Viejo marxista crítico, miembro de *Socialismo y Barbarie*, a través de los años las intervenciones de Lyotard nunca han dejado de comportar cierta ambigüedad por lo que respecta a su propia posición y juicio sobre la posmodernidad. En una intervención ya vieja: "Pequeña perspectiva de la diferencia y de las luchas por emprender ahí", producida en 1976 y previa a la publicación de *La condición...*, junto con el "fin" de la idea y la práctica de la crítica, Lyotard se manifiesta por la libertad y por la "lucha". En el artículo "*Appendice svelte á la question postmoderne*", de 1982, aún se pueden leer estos lances postlibertarios: "Habrá un día un acuerdo internacional sobre la reducción concertada del tiempo de trabajo sin la disminución del poder de compra". Pero ya en *Moralitées postmodernes*, Lyotard adopta una postura abiertamente cínica y desencantada respecto de todo lo que se refiere a "relatos de emancipación". Ver Orozco, *El orden liberal del mundo*, pp. 100-101.

efectivamente el capitalismo histórico a partir de los años setenta. Y que se enuncia en términos genéricos como "cambio estructural", "globalización" o singularmente como "economía de mercados abiertos", entendiendo por ello una radical reconversión económico-social en favor del ejercicio *hegemónico* de los "negocios", eminentemente *financieros*, dominados con lujo de insensibilidad y despotismo por las grandes corporaciones de los países desarrollados y los organismos internacionales de financiamiento: el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Lo que se desplaza en el curso de la discusión (lo que se omite, lo que se olvida, lo que se oculta tras la cerrada malla de descripciones a veces extremadamente puntillosas y exhaustivas de lo insustancial), es precisamente esa *determinación avasallante* de "lo económico" sobre la vida, diluida en el análisis por la atención puntual a aspectos circunstanciales, oscuros o barrocos: la crisis y la pseudo-reconstrucción "paralógica" del saber mismo, el fin de la razón y de los "grandes relatos", el nihilismo, el colapso de la idea de "progreso", el "fin de la historia y las ideologías", la muerte del sujeto, la vaciedad o la transparencia de un estado de cosas que se resiste a ser aprehendido y expresado en nuestros viejos conceptos y cuya resistencia provoca, más que apuro o vergüenza, perplejidad o cinismo en nuestros distinguidos pensadores... Porque mientras se discute acaloradamente sobre las mil y una formas epifenoménicas y circunstanciales de lo posmoderno, la vieja ideología liberal, ahora refuncionalizada y transustancializada en "experiencia de la libertad" o en "verdades duraderas", como refiere Chomsky[7], ha tomado a su cargo e impone su sello al otrora inabarcable y vasto mundo de la vida[8].

---

[7] Chomsky, Noam. "Democracia y mercados en el nuevo orden mundial", en *La sociedad global.*

[8] El fragmento que sirve de epígrafe al presente capítulo es más que significativo. El Lyotard de 1982 aún considera un error, y grave, perder de vista que el problema es el capitalismo y no la modernidad. Por su parte, la airada reacción de Perry Anderson, el veterano marxista inglés, en contra de las consecuencias simplificadoras de uno de los mejores libros que se ha escrito acerca de la modernidad: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, de Marshall Berman, nos pone sobre aviso; en una buena parte de las intervenciones sobre la modernidad (y la posmodernidad) se echa de menos, precisamente, la sociedad. Lo más significativo es que el reproche de Anderson a Berman pueda hacerse extensivo a intervenciones que paradójicamente invocan a la sociedad para inmediatamente desentenderse de ella, como es el caso extremo del libro de G. Vattimo, *La sociedad transparente*. Ver Anderson, Perry. "Modernidad y revolución", en *La polémica modernidad-posmodernidad*, edición de N. Casullo, pp. 92-116.

De acuerdo con los objetivos de la presente intervención, entre los que se cuentan principalmente las manifestaciones y motivos de la crisis de la razón histórica y el fin de la historia, no es posible por ahora explicitar los pormenores de estos hechos; pero lo que se diga acerca de la crisis de la historia y de su presunto "fin" tampoco puede prescindir de un *escenario*, así sea provisional y apresuradamente pergeñado, en el que sea posible "montar" el drama o el avatar en el que actualmente participa nuestra desencantada y perpleja conciencia de las cosas, incluida nuestra conciencia histórica. Con esa finalidad, se deben desplegar los elementos de una "tramoya" –en estricto rigor, prefabricada– a partir de dos señalamientos que considero básicos.

El primero. La llamada *posmodernidad*, entendida como el denominador común –el nombre genérico– del enorme conjunto de "eventos" que prueban y desglosan el presunto tránsito de una socialidad caduca y desgastada hacia "otra" presuntamente *nueva* pero cuyos rasgos no están aún completamente definidos, puede identificarse con *una crisis generalizada de la "forma histórica" que hasta hace unos cuantos años había adoptado para su consolidación definitiva el proceso de producción y reproducción social capitalista*[9]. Se puede afirmar, de otra manera, que el paso a la posmodernidad ha sido presumiblemente franqueado y su proceso se verifica ahora en el espacio de una serie de crisis estructurales que afectan de manera global, pero a la vez dispersa y discontinua, al edificio todo de nuestra civilización occidental.

El segundo. Dichas crisis, que en principio responden y afectan al conjunto de las condiciones *históricas* en las que ha sido posible el desarrollo y dominio mundial de la economía de mercado y que ahora la empujan imperativamente a su transformación, *constituyen un conjunto de espacios sociales en los que se vuelven a manifestar, en una escala ampliada, las escenas o episodios de agresión, de resistencia y lucha que caracterizaron en su fase ascendente al llamado capitalismo histórico*[10], con la particularidad de que en la actualidad, en un mundo plenamente comunicado e integrado a través de sistemas informatizados de

---

9 Echeverría, Bolívar. "Posmodernismo y cinismo", en *Diálogos de filosofía contemporánea. Modernidad, sujeto y hermenéutica*. Edición de M-F. Aguilar, pp. 16-17.

10 La expresión "capitalismo histórico" ha sido tomada de Immanuel Wallernstein para calificar y caracterizar las fases primitiva, desarrollada y hegemónica del capitalismo de bases nacionales apoyado principalmente en la producción industrial, la "mercantilización generalizada" y la propiedad individual, todavía no corporativizada. Wallernstein, I. *El capitalismo histórico*, p. 4.

gestión y administración, aquéllas se despliegan en prácticamente *todas* las esferas y ámbitos, públicos y privados, de la vida social.

En las líneas que siguen, sin la pretensión de ser exhaustivo pero como se ha dicho, para satisfacer la necesidad de establecer un escenario adecuado para desarrollar el drama contemporáneo de la historia, se abordarán algunos aspectos significativos del problema, tal como yo lo veo.

I

Entre las muchas formas en las que puede entenderse y caracterizarse la fase por la que hoy mismo atraviesa el capitalismo *histórico*, parece adecuada la noción de "crisis" que se deriva del *conjunto* de la obra teórica de Marx; noción sumamente amplia e inevitablemente dispersa que Antonio Gramsci –quien se apoyaba en Lenin– resume de esta forma: "*La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer; en este interregno aparece una gran variedad de síntomas de enfermedad*"[11]. Retengamos de esta definición la frase central: la crisis se manifiesta en el hecho fundamental de que "lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer"; volveremos sobre ello. Por su parte, y en términos mucho más explícitos, Bolívar Echeverría sintetiza de esta forma la noción *marxista* clásica de "crisis"[12]:

> El concepto de crisis hace referencia (en el caso de Marx) a la totalidad del proceso de reproducción de un sujeto social como proceso que tiene siempre una forma histórica determinada. En verdad, el concepto de crisis, para Marx, es el concepto de una determinada "situación límite" a la que ha arribado un determinado proceso de reproducción del sujeto social; una situación tal, que el mantenimiento de la vida de este sujeto social –una vida históricamente formada o determinada– se vuelve, de alguna manera, imposible. Cuando continuar el proceso de reproducción implica un cuestionamiento esencial de su forma, entonces estamos en una situación de crisis. (El concepto de crisis es, pues, un concepto que hace referencia a la reproducción del sujeto social en una forma histórica determinada.)[13]

---

11 Gramsci, A. *Cuadernos de la cárcel*; citado por Anderson, P. "Modernidad...," p. 114.

12 Echeverría, B. *El discurso crítico de Marx*, p. 137.

13 La cita continúa así: "Por ello es que, para Marx, el concepto de crisis se encuentra conectado directamente con el concepto de revolución. Cuando una *forma histórica* de la reproducción social ya no puede continuar porque ha dejado de asegurar la marcha de esa reproducción social que ella está formando, entonces esta reproducción entra en crisis: junto a la *imposibilidad* de la forma vieja aparece la *posibilidad* de que otra forma del sujeto social entre en lugar de ella, de que haya una transformación revolucionaria". Echeverría, *El discurso*..., p. 137.

La amplitud de esta definición requiere del señalamiento de una diferenciación entre lo que puede llamarse una formulación "extendida" y una versión restringida o "implicante" de la misma. Como queda claro, considerada bajo esta primera formulación, la crisis afecta a la vida de un *todo* social, a un "modo de producción", a un "sujeto social" o al conjunto de las "formaciones histórico-sociales" que responden a un mismo principio orgánico, tal y como se prefiera conceptualizar (siempre al interior de la teoría marxista) un modo del ser y el hacer social históricamente determinado. Bajo esta primera consideración, y en este primer sentido, la noción de crisis (entendida como *imposibilidad* reproductiva de *toda* la formación social de la que se trate) se asocia indisolublemente a la *posibilidad* de su transformación, y por esa vía, a la noción de "revolución"[14]. Retengamos por lo pronto de esta formulación *extendida* los señalamientos que atañen a la idea de "situación límite" a la que en un momento dado de su desarrollo ha llegado la "forma histórica" de un sujeto social determinado, para examinar el fragmento que de acuerdo con nuestra interpretación contiene la formulación implicante o el "núcleo esencial" de la noción de crisis:

> En este sentido, el concepto de crisis, es, en su núcleo esencial, un concepto que abarca la totalidad del comportamiento del sujeto social, y no sólo su comportamiento económico; la crisis, es decir, esta situación de imposibilidad/posibilidad de que la reproducción social continúe, es una crisis que afecta a todas las estructuras: económica, social, política, cultural, del sujeto social en un momento determinado[15].

Este "núcleo esencial" comporta aún mayores recursos explicativos, porque su formulación nos permite entender el talante y la persistencia de la crisis a

---

14 No vamos –por ahora– a discutir estas extraordinarias consecuencias, sobre todo porque la experiencia de más de un siglo ha mostrado que la ecuación *imposibilidad reproductiva/posibilidad revolucionaria* no comporta una relación causal directa y, por el contrario, muestra que un sujeto social como el capitalista desarrollado ha convertido en arte su supervivencia y en virtud la refuncionalización perpetua de sus crisis.

15 Echeverría, B. *El discurso...*, p. 137. Es posible que en mi recuperación de este texto se perciba cierta violencia interpretativa. La argumentación, que se refiere a una crisis estructural o terminal, se apoya en una lectura –sin pasiones– del desarrollo reciente del capitalismo y del éxito incuestionable con el que regularmente se han coronado las experiencias contrarrevolucionarias a lo largo del siglo. Y se justifica por la necesidad de dotar de un nombre lo más preciso posible al actual estado de cosas. Si la crisis actual no es definitiva o terminal, dada la fortaleza y capacidad adaptativa del capitalismo, sí es posible encontrar y ejemplificar "estados límite" en todas y cada una de sus esferas.

partir de la percepción y el análisis de las consecuencias de una suerte de *cesura*, de una clara discontinuidad o *inconsecuencia* entre la existencia cierta de una serie de "situaciones límite" que se experimentan a lo largo y ancho de todo el espectro social y la imposibilidad *real* o la *in-actualidad* de una situación revolucionaria; inconsecuencia, llamémosle "histórica", que precisamente produce y reproduce una condición *crítica* en la que "lo viejo" *efectiva y evidentemente* está muriendo, pero "lo nuevo" no puede *todavía* nacer, y cuyas consecuencias se experimentan masiva y persistentemente como síntomas de "enfermedad" social generalizada.

Dejando entre paréntesis la cuestión de la posibilidad o la factibilidad de una transformación revolucionaria completa y radical de la formación histórico-social capitalista, pero reteniendo la concordancia entre la noción de crisis como *imposibilidad*[16] reproductiva de una *forma histórica* de la sociedad y el que su despliegue abarque "la totalidad del comportamiento del sujeto social", *es posible reconocer en la mayoría de los eventos y procesos que se encuadran en la historia reciente del mundo una auténtica crisis generalizada*, en cuyo curso y a través del examen atento de ciertos eventos significativos[17] de la vida social, podemos reconocer que las formas más o menos tradicionales del *capitalismo histórico* se han acercado o bordeado diversas y frecuentes "situaciones límite", frente a las que no se ha hecho presente la emergencia de lo nuevo en cuanto *distinto*, sino solamente de lo "distinto" en tanto lo viejo *refuncionalizado* o *radicalizado*. Pero igualmente, de acuerdo con el *ensamble* explicativo de las definiciones desplegadas e implicantes de la crisis (sin que ello ilustre una correspondencia puntual ni mucho menos un "reflejo" mecánico respecto de la economía) en el resto de las esferas sociales y en el seno de instituciones y procesos muy distintos y alejados entre sí es posible reconocer frecuentes "situaciones límite" en las que se percibe con claridad la creciente y persistente

---

16 Autorizan este uso de la noción de crisis, entre otros, el propio Marx en sus obras llamadas "históricas", especialmente *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* y *La guerra civil en Francia*; Karl Korsch, "Fundamentos para una teoría revolucionaria de la crisis", en *Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario*, 107-123; y, más recientemente Massimo Cacciari en *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, especialmente los apartados 1.1 y 1.3, pp. 11-30 y 46-59.

17 Pueden contarse entre aquellas situaciones límite, sólo por mencionar las más significativas en un ámbito predominantemente económico, la llamada "crisis de petróleo" padecida por los países consumidores del energético entre 1973 y 1978, y la "crisis de la deuda", específicamente tercermundista, que llega a su momento álgido en 1982 y persiste como crisis financiera de "baja intensidad" hasta el "colapso mexicano" de 1994.

imposibilidad de mantener las formas discretas bajo las cuales aquellos se han configurado y han intervenido hasta ahora en la construcción y el funcionamiento de la vida social[18]. Lo que –insistimos– *no ha producido una situación revolucionaria, sino la persistencia de la misma crisis bajo formas cada día más sofisticadas y espectaculares.* Estos hechos, que ilustran sobradamente la presencia y las consecuencias inmediatas o directas de la crisis y "el fin" de una forma ya caduca de socialidad, por otra parte pueden constituir un rasgo diferencial de la "posmodernidad" si a ésta la entendemos también como radicalización y universalización de la modernidad[19], y a este par de eventos, a su vez, como causas estructurales y ampliamente diversificadas de las *enfermedades* sociales a las que se refiere Gramsci.

Un último señalamiento: en efecto, el "fin" de una forma históricamente diferenciada del sujeto social que experimenta sin embargo la ausencia de su sucedáneo, tendencialmente radicaliza y universaliza algunos de sus rasgos característicos y muchas de sus enfermedades. Las crisis, entonces, no implican necesariamente *parálisis*: el hecho de discutir aquí mismo las consecuencias que la crisis de la modernidad está produciendo en formas distintas cada día, nos obliga a pensar en *movimientos* de diversa calidad y especie; avances, retrocesos, desplazamientos, retrodicciones, retrospecciones, sesgos, vaciamientos, discontinuidades, rupturas, suturas; todo el elenco de nociones con las que se han tratado de traducir el "ruido" y la "perplejidad" a entendimiento.

Con base en todo lo dicho, es posible afirmar que esta crisis, a través de un vasto esfuerzo explicativo no siempre afortunado, ha sido comúnmente caracterizada bajo la formulación genérica del "fin de la modernidad"; enunciado con el que se pretende ilustrar el agotamiento y fin de una época y el advenimiento desigual, abigarrado, de otra, a la que por economía discursiva o

---

18 No es el objeto de este trabajo caracterizar mediante una problematización sociológica extendida la más que probable relación de consecuencia que priva entre las esferas de la economía, la política y la vida social; la posmodernidad todavía espera su "sociología", aunque pueden apuntarse en esa dirección los trabajos de Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, o Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*. El trabajo de Lyotard, "Novelles Technologies", en *La tombeau de l'intellectuel*, aborda directamente el problema de la articulación entre las diversas esferas sociales a partir del imperio de la tecnologización y la informatización. En ámbitos más definidos o respecto de problemas específicos, la bibliografía alcanza a estas alturas un volumen casi absurdo.

19 Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*, p. 17.

falta de imaginación se le ha llamado simplemente *posmodernidad*[20]. Sobre esto habrá que subrayar que casi todos los intentos de definición, como lo señalamos al inicio, debido a su rendimiento necesariamente deficitario y provisional, descontados los efectos de sus equívocos y sus injustificados desplazamientos hacia lo insustancial, muestran que el pensamiento social y humanístico no se encuentra a la altura de las circunstancias; que ahí en donde se pretende más aventajado no deja de recurrir a pautas y esquemas explicativos persistentemente *modernos* o bien, cuando se asume *ya* del "otro" lado de la frontera de la modernidad o cuando renuncia a cualquier pretensión de "representar" su objeto se resuelve, como en Baudrillard, en meros ejercicios de rebuscada retórica *a-teorética* que a despecho de su pretensión crítica vuelven a lo afirmativo, cuando no a lo apologético.

Bajo estas circunstancias, la explicación de la condición posmoderna, asumida acrítica e insuficientemente como el escenario de *una transformación que no va más allá de los "estilos" o de una suerte disminuida de percepción y de "conciencia"*, no puede dejar de construirse con palabras viejas y palabras nuevas; con categorías y conceptos que han probado en otro tiempo su fuerza explicativa (pero que en el actual estado de cosas solamente revelan su debilidad o su descrédito) o con nociones emergentes cuya pertinencia y eficacia analítica y comprensiva está *a prueba*. De esta forma, el simple *inventario* de la crisis presenta un aspecto abigarrado, híbrido; síntoma de una significación igualmente en crisis y señal, al mismo tiempo, de una víspera, de una anunciación sin contenido[21].

---

20 El término ha adquirido con el tiempo auténtica carta de ciudadanía al interior de la discusión en torno al presente, y si, como apunta Rodolfo Cortés "además de su uso generalizado, cuenta la circunstancia de que la amplitud imprecisa y la inzanjable polisemia que reviste no son un mero efecto derivado del empleo inercial o acumulativo, sino una determinación objetiva y explicable que refleja cumplidamente la configuración de aquello a lo que la noción busca dar nombre", es *casi* natural que "nos quedemos con ella", siempre y cuando su uso no obstruya o demerite las posibilidades del análisis. Cortés del Moral, R. "El ambiente posmoderno", manuscrito.

21 Especialmente vacías, aunque insisto, en ocasiones brillantes como descripción sin más, son las intervenciones de Gianni Vattimo y su grupo de "pensadores débiles"; contrasta con ellos el decantado oficio de Alain Touraine en *Crítica de la modernidad*, o el radicalismo de los críticos, artistas y pensadores que convocó Hal Foster para el volumen colectivo *The Anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Poco conocidos en nuestro medio son los esfuerzos de David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, y Steven Connor, *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary*, especialmente el primero, en cuyas partes II y IV se hace cargo –a contracorriente– de los aspectos específicamente económicos de la posmodernidad, los que, en definitiva, son corrientemente soslayados por la espectacularidad de los cambios *superestructurales*.

Cuáles son las particularidades de esta crisis, en qué planos generales se inscribe, a través de qué eventos se manifiesta y qué es posible esperar de todo ello son cuestiones a las que no podemos hacer frente en el marco reducido de este trabajo. Empero, en cuanto esto enriquezca o ilumine el escenario que arriba propusimos, debemos hacernos cargo de algunas cuestiones de economía y de política, de teoría y de cultura. El ejercicio puede verificarse así: a través de un listado, meramente *enunciativo*, se destaca una serie de eventos en los que se perciben numerosos cambios, discontinuidades o desplazamientos que tendencialmente prueban, o cuando menos ilustran cada uno a su modo, la presencia e influencia de *algo que ya no es o que no se daba en la modernidad* o, para no persistir en el equívoco, *en la forma inmediatamente anterior del capitalismo histórico*. Posteriormente, mediante un ejercicio reflexivo, deberá probarse, o no, que tales eventos expresan o participan en una "situación límite" y que ésta puede asumirse consecuentemente como crisis general, aunque no necesariamente como debacle generalizada. Por supuesto, expresar la percepción o la conciencia de esa transición, como apunta Anthony Giddens[22], no demuestra su existencia; sin embargo, si asociamos –desde un necesario emplazamiento crítico– la masa bruta de datos y estadísticas con las que se miden los índices de empobrecimiento, la caída real de los salarios, la conversión incontenible de capitales industriales en capitales especulativos (o las menos aprehensibles como "el desplazamiento de la idea de razón", el "populismo" estético, el "regionalismo crítico", la "clausura de la representación"), si contrastamos todo ello, digo, con el *dictamen* de los especialistas y con la *mirada reflexiva* de los teóricos (que no por serlo dejan de constatar en su experiencia cotidiana y vital el desmoronamiento progresivo de las cosas), podemos ensayar la siempre arriesgada factura de un cuadro general[23].

---

22 Giddens, A. *Consecuencias...*, p. 52.

23 Cabe señalar que las únicas materias con las que se familiariza mi especialización académica son la filosofía y la historia; sin embargo, y siguiendo una vez más a Giddens (*op. cit.*, pp. 39-44), me asumo lo suficientemente *modernizado* para "fiarme de" la verdad potencialmente contenida en los trabajos, cifras y juicios de aquéllos a los que cito; sin clausurar con ello la necesidad de un examen y un juicio crítico o "deconstructivo" cuando corresponde. Creo que es el momento de decir que no creo ni en la objetividad a ultranza del conocimiento ni en la desideologización del trabajo intelectual, y que inclusive considero a la *pasión* como uno de los *datos de la experiencia* que el trabajo teórico no puede, sin más, dejar de lado.

II

En el plano económico –que por las razones históricas propias y exclusivas del capitalismo señaladas arriba sigue siendo un escenario tendencialmente *totalizante*–, el cambio estructural que deja atrás y domina sobre todas las formas anteriores de acumulación de riqueza social, bajo una lectura *afirmativa* se evidencia en la recuperación y refuncionalización de modalidades de producción, acumulación y distribución de la riqueza inspiradas en las teorías neoclásicas o postkeynesianas[24], principalmente las que apelan al "libre mercado" y a la regulación cuasi-automática de la economía a partir de la competencia y la diversificación expansiva y constante de la oferta. En segundo lugar, por el reordenamiento hipermonopólico y transnacionalizado de las viejas economías nacionales y por la redefinición y el reencausamiento de un nuevo estilo de "proteccionismo" altamente selectivo. En tercer término, el cambio se ilustra con la transferencia masiva y sistemática de capitales comerciales e industriales a la esfera de los servicios (principalmente los que se asocian a la informática) y a los circuitos financieros especulativos internacionales, llamados eufemísticamente "mercados". Se procede también, por todos los medios que el agotamiento de la cultura política y la conformación de nuevos bloques político-comerciales permite, al desmantelamiento de la "economía de guerra fría", a su remplazo por "economías de guerra de baja intensidad" y al emplazamiento y preparación de nuevos tipos de confrontación: las "guerras informáticas" y las "guerras comerciales". Como estrategia de una política económica que permita la consolidación del "libre mercado" y el desplazamiento y remplazo de los gobiernos *por los particulares* en la toma de

---

24 Hablamos del llamado neoliberalismo, del *monetarismo* y de sus ideologías y de sus estrategias económicas asociadas; pero también de sus correlativos "ajustes", "medicinas amargas", etc., en las que se traduce la aplicación de las cuatro medidas fundamentales de la *reordenación estructural* dictadas desde esta posición económico-política: 1) combate a la inflación; 2) aguda restricción salarial, caída del consumo y restricción monetaria; 3) desaparición del estado-empresario; y 4) férrea y coactiva política fiscal. Estas políticas económicas se inspiran básicamente en la crítica al "estado de bienestar" y a toda forma de intervención estatal en una esfera competitiva que se presume "pura" y que, según sus panegiristas, *debe ser absolutamente libre*. Ver Orozco, J. L. *El orden liberal del mundo*, pp. 119-132; Chomsky *et al.*, *La sociedad global*; Cervantes, Luis, *Los límites de la modernidad*; Harvey, por su parte, se ha tomado el trabajo de comparar estadísticamente los volúmenes "exponenciales" en los que viejos capitales industriales fueron trasladados a los circuitos especulativos, bonos de deuda y "juegos" de bolsa; Harvey, *The condition of...*, 329-337.

decisiones importantes, se pugna por el "adelgazamiento" y en ocasiones el verdadero desmantelamiento de los Estados nacionales, por el abandono o el descrédito de su "rectoría económica" y por el fin del "estado de bienestar" (tal y como lo ejemplifican dramáticamente los casos de Colombia, Venezuela o México). Y finalmente, se da a todo ello el nombre de "globalización"; fenómeno generalizado por el que se entiende la ampliación universal de la esfera financiera/mercantil y el predominio corporativizado de los "mercados abiertos y absolutamente libres".

Bajo una lectura *negativa*, o considerada así a partir de la crítica de sus consecuencias sociales, del contraste que mantiene con el discurso económico-político de la modernidad o concretamente con las prácticas económicas del pasado reciente, dicha transformación estructural se manifiesta emblemáticamente en el fin, más o menos violento, del "estado social", lo que se traduce en la clausura masiva de oportunidades, el abatimiento de la producción de satisfactores directos y de servicios asistenciales para las clases "menos favorecidas". Se complementa el efecto anterior con la predecible concentración de la riqueza y de la masa total de bienes y servicios en unas cuantas manos, mientras se opera el establecimiento *no plebiscitario* de exacciones forzosas que trasladan una masa enorme de riqueza socialmente producida hacia las grandes corporaciones (por la vía de los subsidios estatales, las "desincorporaciones" y los "salvamentos" a empresas en problemas estructurales o de "liquidez")[25]. Por si esto no fuera suficiente, se ensaya la redefinición integral de la idea y la práctica de la *marginalidad*, con el abandono total (retiro masivo de inversión, de servicios asistenciales y de beneficencia "humanitaria") de vastas zonas del planeta, incluidos los programas de asistencia y salud para los ancianos, los niños y las minorías étnicas, aun en los países más desarrollados[26]. Mientras, completa el cuadro la emergencia e influencia creciente de las economías subterráneas –o giros negros– *en el equilibrio micro y*

---

25 En *Excélsior*, 12/VI/96, se lee este significativo titular en la Sección Financiera "¡6% del PIB para rescate de la banca!". Contra 1% para investigación y un total de 12% para salud, educación, cultura y otros programas sociales...

26 Otra vez Harvey nos informa: "Just before Christmas 1987, the United States Government cut $37 million from budget for emergency help to the homeless. Meanwhile personal indebtedness continued to accelerate, and presidential candidates began to fight over who could enunciate the pledge of allegiance in more convincing tone. The voices of the homeless sadly went unhereard in a world 'cluttered with illusion, fantasy and pretence'", Harvey, *The condition of...*, pp. 333-335.

macroeconómico de países enteros, principalmente a través de la corrupción y el narcotráfico.

Presenciamos en el ámbito económico, en resumen, la refuncionalización y subordinación del "viejo" cálculo económico y la "obsoleta" planificación a esquemas de aliento y perfil *neoliberal*, que preparan y convocan la adopción irrestricta de soluciones macro y microeconómicas a corto plazo, *meramente coyunturales y pragmáticas*, que no vacilan en mutilar o destruir el cuerpo y la riqueza social si con ello garantizan un aceptable nivel de "beneficios" (lo que Georges Bush en sus tiempos llamó, refiriéndose a la política económica de Reagan, "Voodoo economics" o "economía de espejos", en referencia cínica al dominio de lo "mágico" y lo "especulativo" en las economías "liberales").

El objeto de dividir la caracterización de las consecuencias de la crisis capitalista y de sus transformaciones estructurales en "positiva" y "negativa" pone en claro que se trata de dos lecturas posibles y diametralmente divergentes; para los dueños del gran capital y sus intelectuales orgánicos la crisis *ya pasó*, los números, *sus* números, hablan por sí solos y los "indicadores macroeconómicos" solamente glosan interminablemente el *crecimiento*, aunque esto tenga que entenderse en la semántica *privada* de sus fortunas personales. Del otro lado, las cosas derivan hacia el pesimismo, porque en el mundo real el "cambio estructural" se vive y se experimenta, sin eufemismo, como *debacle*, como "situación límite" ejemplificada en la realidad incuestionable del crecimiento exponencial de la pobreza, de la insalubridad, de la desnutrición, de la violencia, de la inseguridad colectiva, personal y jurídica, de la enajenación y de la degradación humanas; para los "menos favorecidos" el capítulo económico de la posmodernidad *es una catástrofe social sin precedentes.*

> La política económica de los Estados occidentales en este fin de siglo ha dado un giro histórico que ha cambiado diametralmente su sentido. De administradora de la abundancia posible, es decir, de la promesa inscrita en el progreso de las fuerzas productivas, ha pasado a ser –en curiosa similitud con épocas premodernas– la administración de la escasez inevitable, el dispositivo que transmite la presencia imperiosa de ésta hacia el cuerpo social, la instancia que media su interiorización en las relaciones sociales de convivencia. Se trata, como es evidente, de un giro histórico de alcances profundos y grandes consecuencias[27].

En el ámbito político, difícilmente discernible del plano económico, los efectos del fin de la modernidad pueden caracterizarse en lo general por una redefinición *forzosa*, un reacomodo integral y una nueva relación de

---

[27] Echeverría, B. "Posmodernidad y cinismo", en *Diálogos...*, p. 16.

equilibrio/desequilibrio entre las fuerzas políticas tradicionales (clases, subclases y grupos de interés; pero también partidos políticos, agrupaciones sindicales, congregaciones y corporaciones de todo tipo), y por la emergencia e influencia creciente de nuevos grupos de presión[28]. Puede observarse y constatarse asimismo, la concentración exclusiva y excluyente del poder en las manos y para los designios de aquellas viejas y nuevas élites cuyo denominador común sigue siendo su asociación con el gran capital, lo que traduce la política en un mero juego oligopólico en donde las elecciones solamente sirven para identificar al grupo de interés –a vecés una verdadera *asociación delictiva*– que va a manejar, de manera crecientemente arbitraria y despótica, los designios gubernamentales. En el plano internacional se vive ya plenamente el fin de la geopolítica de los "tres mundos" a causa de la intempestiva y violenta desaparición del "bloque socialista", su inclusión masiva y traumática a la esfera de influencia de los intereses norteamericanos y el hundimiento y postración definitiva de los países pobres por la vía de una crisis económico-financiera permanente y el desfondamiento de sus incipientes ensayos democráticos, el debilitamiento y paulatino desmantelamiento de los viejos Estados nacionales y la quiebra absoluta de sus poderes instituyentes. Concomitantemente se ve, y en ocasiones se sufre, el resurgimiento del nacionalismo, del fundamentalismo religioso y las ideologías racistas; y como corolario de todo ello los teóricos nos informan acerca del acaso presunto –acaso ya inminente– "fin de lo social"[29].

En lo particular, el fin de la modernidad específicamente política se evidencia en el debilitamiento de la cultura política moderna, sintetizada en la idea y la práctica del contrato social, de la nación y de la democracia. En la crisis de los sistemas de partidos. En la incredulidad electoral y en la emergencia

---

28 Hablamos de las propias cámaras y parlamentos, virtualmente "tomados" y utilizados como *patrimonio* privado por los representantes de los grandes consorcios, o de las élites dirigentes de corporaciones confesionales como la misma jerarquía de la Iglesia católica, el *Opus Dei*, la Secta *Moon* o consorcios fanático-comerciales como Amwey, que hace del marketing su nueva religión.

29 La frase ha sido tomada de Baudrillard, para quien "nuestra 'sociedad' está quizá poniendo fin a lo social, enterrando lo social bajo la simulación de lo social"; sin embargo, quienes mejor representan el estado de cosas posmoderno en el terreno de la cultura política son los publicistas norteamericanos Daniel Bell, Francis Fukuyama, Frederic Hayek, Robert Dahl y la legión de apologistas de la *reaganomics*. Por cierto, ser posmoderno en política es sencillo y cómodo; basta con afirmar "lo que ya es" como lo hace Richard Rorty o insistir, como Rawls, en las viejas tesis del liberalismo político.

de la corrupción y el cinismo como variantes o sustitutos *eficientes* de la legalidad. Sobre estas consideraciones, indicios nucleares de la crisis en el ámbito político, deberemos volver más adelante.

En la esfera de lo cotidiano, lo posmoderno se define a través de una creciente "estetización" del mundo de la vida y de la presencia e influencia casi absoluta de los medios masivos de información sobre las conductas y las prácticas individuales. Mientras, la época se afana en una creciente exaltación de la *diferencia*, la que se resuelve efectivamente como masificación sin límite aparente. La vida y las prácticas especializadas se organizan en y a través de la performativización (programación o "puesta en acto" con fines exclusivos de eficiencia) de la totalidad de las actuaciones y relaciones intersubjetivas. Y se retrata alternativamente en el cuadro pesimista de un creciente *desencantamiento* y en el relato edificante de una presumible *transparencia*. Autores que recientemente inscriben su intervención en el diagnóstico, como Paul Virilio, ven en el estado actual de cosas el triunfo absoluto "del motor", de la aceleración exponencial de los procesos (bajo la nueva composición del ser: masa/energía/*información* = *el mundo*) que "virtualiza" el ser y hacer de todo y todos haciéndolo objeto de una absoluta mediatización[30].

Esta esfera de la vida social ha convocado la auscultación atenta y pormenorizada de algunas de sus manifestaciones particulares mucho tiempo antes de que la crisis se renominara como posmodernidad. A partir sobre todo de la "vieja" teoría de la enajenación, pero igualmente con los filósofos de la existencia, se han sentado precedentes importantes para la percepción y calificación de la condición actual del individuo y la socialidad humana, y se ha caracterizado todo ello como enajenación, cosificación, desencanto o deshumanización. Pero indudablemente, ya fuera entendida anteriormente como cosificada o deshumanizada, desencantada o nihilista, la condición específicamente "posmoderna" de los hombres muestra los signos de un evidente y profundo deterioro; tanto en lo relativo a sus estándares de calidad material de vida (alargada, paradójicamente, por la clínica individualizada y un complejo de transformaciones en la alimentación, la salud y la higiene) como por lo que atañe a su "salud" espiritual[31].

---

30 Virilio, Paul. *El arte del motor, aceleración y realidad virtual*, especialmente pp. 11-31, 53, 143-168.

31 Finkielkraut, A. *La derrota del pensamiento*, particularmente la cuarta parte: "Somos el mundo; somos los niños". Igualmente, Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*.

Por su parte, en la esfera del saber se ha generado cierto gusto y moda por la glosa interminable de todo lo anterior, con sobriedad o escándalo. Pero en cuanto su objetivo es excluyente, se habla con insistencia del "fin de los grandes relatos": la filosofía, la historia, la literatura, las religiones, los mitos... Se acepta, como hecho consumado, el fin del humanismo[32]. Se asesina al sujeto, se desvanece al objeto, se clausura el teatro –y la comedia– de la representación; se acaba la centralidad del concepto y el imperialismo y la soberanía de la razón. Se remite por la poesía como "puesta por obra de la verdad" o se anuncia, sin más, que no hay verdad[33].

Pero el pensamiento científico y filosófico es, indudablemente, un terreno privilegiado para observar *en acto* la condición posmoderna o la fase crítica por la que atraviesan el mundo y la teoría. No solamente porque en su seno se han manifestado, antes quizá que en ningún otro espacio, como ya se dijo, algunos síntomas y características de la crisis de la modernidad y de la respuesta que discursivamente se le ha dado, sino porque a través del esfuerzo teórico desplegado por las ciencias sociales y las humanidades para "saber qué está pasando" consigo mismas, éstas han reproducido (reescenificado o reformulado teórica y discursivamente) los rasgos esenciales de la actualidad: crisis de su fundamento y referente humanístico; crisis del sujeto; disolución del objeto o de "el mundo"; crisis de las nociones de realidad, verdad y objetividad; crisis de la noción y de las prácticas de conocimiento científico y humanístico; advenimiento y adopción de enfoques teóricos multiparadigmáticos que responden a la crisis de los viejos paradigmas; emergencia y cultivo de la multidisciplinariedad como variante contra el agotamiento de la especialización y paliativo de la perplejidad; en síntesis: crisis y declaratoria de defunción de la

32 Es Heidegger, desde *Ser y Tiempo*, pero fundamentalmente en la *Carta sobre el humanismo*, quien actualiza la idea de la muerte del hombre, del fin del humanismo o de su agotamiento, como signo inequívoco del fin de una época. Para él se trata del fin de la metafísica, y con ella, de todas las ideas a las que se ha asociado el progreso social y moral de Occidente. Si algo caracteriza entonces a la sociedad posmoderna es precisamente ese agotamiento, ese "fin del humanismo" que preconizan los llamados postestructuralistas (Derrida, Foucault, Althusser) tanto como los posmodernos Rorty y Vattimo.

33 Afirma Rorty: "...el pragmático debe evitar decir que la verdad está destinada a triunfar. Debe incluso evitar decir que la verdad ganará". *Consecuences of pragmatism*, citado por Orozco, *Sobre el orden...*, p. 202.

racionalidad moderna[34]. Se puede afirmar, sin lugar a dudas, que esta "crisis de la razón" provoca una suerte de fascinación –o vértigo– al interior del mundo intelectual[35].

En un terreno próximo y apoyados en múltiples indicios[36], es asimismo posible reconocer en la configuración y límites que actualmente presentan las disciplinas sociales y humanísticas *un estado de crisis generalizada*. Crisis que afecta tanto a sus paradigmas explicativos y sus nociones de realidad, verdad y

---

34 A partir de la intervención del último Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, los trabajos alusivos al agotamiento de los viejos paradigmas teóricos y científicos han sido recurrentes. Sin embargo, frente a quienes afirman que dichos cambios y transformaciones lo son en el sentido del progreso científico, como Popper o el mismo Kuhn, o aun frente a quienes pretenden ubicarse en una posición neutral para afirmar que el estado crítico del saber se puede resolver más o menos felizmente, como Jon Elster, están quienes en la línea de Rorty apuestan por el fin de toda racionalidad en el sentido especulativo de los modernos, y por el apego a las certidumbres que se asocian al ámbito de nuestra *conversación*.

35 Es de tal magnitud esta fascinación por "lo posmoderno" que, en calidad de ejemplo, dos de los puntales vivos de la teoría y la ciencia sociológica, Alain Touraine y Anthony Giddens, también se apuntan en la discusión por la vía de la "crítica de la modernidad", el primero, o sus "consecuencias", el segundo, comportándose sin embargo no como sociólogo consagrado sino como "los filósofos" (a los que se refiere la Tesis IX de Marx sobre Feuerbach) que siguen el mal ejemplo de quienes les han precedido en la discusión y también dejan, a su modo, un modo serio, las cosas como están. En el caso de Giddens, empero, hay que matizar las cosas, en cuanto su intervención, aun permaneciendo en el "juego" que asimila la modernidad únicamente a sus procesos discursivos, aporta, dado su tono serio, algunos elementos que a todos los demás han escapado, particularmente respecto de la temporalidad, el riesgo y la fiabilidad de los modernos. El caso de Touraine, por lo contrario, es patético, ya que situándose "a la cola" de la discusión –y sin aportar realmente nada nuevo– extrae como consecuencias de la transformación de la modernidad en posmodernidad (que se lee, según él, siempre en *positivo*) posibilidades y razones para restablecer los *lazos* y *diálogos* –entre la razón y el sujeto– cuya ruptura o suspensión propició la *fuga* hacia la filosofía del orden social o de la historia, y la radicalización e ideologización de la política, causa de toda "tentación totalitaria" (pp. 363-66); y considerando, de acuerdo con su idea rectora de que el capitalismo *no es una formación histórico-social realmente existente* sino una "ideología" productivista (p. 31), que las malas experiencias y peores consecuencias de la modernidad son cuestión de ideas, de malos entendidos o peores interpretaciones (a cargo de los "malosos" Marx, Nietzsche y Freud).

36 Ya Max Horkheimer, en el trabajo que encabeza la propuesta teórico-crítica de la Escuela de Frankfurt (1932), señala que la ciencia aparece como uno de los numerosos elementos de la vida social que no cumplen con aquello para lo cual estaban destinados: la realización de la promesa de felicidad y el acotamiento de la penuria generalizada, y que aun participan como coartada o encubrimiento de un estado de cosas masivamente injusto en tanto "fuerzas que apuntan a conservar la ideología" o en cuanto "conservan una forma que impide descubrir las causas reales de la crisis". Ver Horkheimer, Max. *Teoría crítica*, p. 19.

objetividad, como a sus procesos argumentativos y al conjunto de su discursividad, lo que se resuelve principalmente como incapacidad *teórica* para dar respuestas pertinentes, o mínimamente plausibles, a los problemas que la época demanda, y como incapacidad *programática* para participar, en calidad de conocimiento pertinente, en la ponderación y toma de decisiones de carácter social, político y económico que afectan al proceso social en su conjunto[37]. Todo ello en un contexto hiperinformatizado, regido infraestructuralmente por las leyes de un mercado "salvaje" del conocimiento y por las ideologías de la "eficiencia" y la "pertinencia", bajo la impronta totalizante de la tecnología y en el espacio de una "racionalidad" que ya se asume a sí misma como "cínica". Pero es posible afirmar, además, que la crisis particular de las ciencias sociales y las humanidades comporta un *surplus* de descomposición como efecto de su estatuto *marginal* (al contexto general) y *marginado* (al interior de las universidades y centros de investigación). Ya hace quince años Lyotard apuntaba: "Los sectores de la investigación que no pueden defender su contribución, aunque sea indirecta, a la optimización de las actuaciones del sistema, son abandonados por el flujo de los créditos y destinados a la decrepitud. El criterio de performatividad es invocado explícitamente por los administradores para justificar la negativa a habilitar cualquier centro de investigación"[38]. Hoy, cuando esa decrepitud es un hecho incuestionable y deriva hacia su fase terminal, la posibilidad de demandar algo concreto a aquellas instituciones, o de *contar* con el filo crítico que se asociaba a la problemática independencia de los "intelectuales" –para ensayar una respuesta contundente de cara a las peores consecuencias de la crisis– es casi una quimera. Para el sistema el mejor intelectual es el intelectual *muerto* o atrapado en la red performativa de las instituciones.

---

37 "Como capítulo de una crisis generalizada de la que no pueden hablar porque 'el desorden gana al orden' (Balandier), las ciencias social-humanas aparecen, cuando mucho, como versión legitimante –y pretendidamente autorizada– de *lo que ya es* (y que para los más es una catástrofe social sin precedentes) y se enredan en su propia perplejidad, que se experimenta como una 'crisis de la interpretación'; como incapacidad analítica, crítica y reflexiva; como vaciamiento de una racionalidad que gastó lo mejor de su esfuerzo en justificar el programa de transformación social de la modernidad...". Ortega, A. "Las ciencias sociales: entre el cinismo y la perplejidad", en *Las tareas filosóficas del presente. Testimonios de una experiencia reflexiva*, Universidad de Guanajuato, 1999.

38 Lyotard, J-F. *La condición...*, p. 88. Este autor abunda en ello, precisamente, en los ensayos de 1982-1984 recogidos en *Tombeau de l'intellectuel*; es decir, la tumba del intelectual, enterramiento simbólico de la independencia de criterio y arrestos de rebelión de los santones y "caudillos" de las revoluciones culturales escenificadas en los ya ahora lejanos años 60's.

Un apartado y un tratamiento especial merecen la irrupción y el imperio que ejercen ya ahora indisputadamente en todas las esferas de la vida y el mundo "posmoderno" el par tecnología/informatización, tanto como sus ideologías subsidiarias: la *eficiencia*, la *excelencia*, la *pertinencia*[39]. Ninguna aproximación a la actualidad, sobre todo si se pretende crítica, puede pasar por alto la presencia y las consecuencias que la tecnología y la informatización (la primera como propuesta global de *reordenamiento y actuación* y la segunda como su *instrumento* específico) tienen para la sociedad toda y para cada uno de sus ámbitos particulares. Como en el caso del saber, desde los años 30 se insiste en la presencia y los efectos crecientes de un modo de ser, entender y hacer las cosas que se deslinda sutilmente de la racionalidad científica, que privilegiaba el conocimiento, y configura lentamente una suerte de cuasi-racionalidad alternativa que privilegia la experiencia práctica, sustentada exclusivamente en su eficacia o "éxito". Se trata de la vieja distinción aristotélica entre conocimiento y arte, entre *legein* y *techné* en condiciones lo suficientemente nuevas para permitir –o exigir– la preeminencia indiscutida de la segunda. Y que produce como consecuencia evidente el que la vieja relación entre ciencia y técnica, consagrada por todas las filosofías de la razón, se invierta por completo:

> Aquí –dice Lyotard– intervienen las técnicas. [...] Éstas, inicialmente, son prótesis de órganos o de sistemas fisiológicos humanos que tienen por función recibir los datos o actuar sobre el contexto. Obedecen a un principio, el de la optimización de actuaciones: aumento del *output* (informaciones o modificaciones obtenidas), disminución del *input* (energía gastada) para obtenerlos. Son, pues, juegos en los que la pertinencia no es ni la verdadera, ni la justa, ni la bella, etc., sino la eficiente: una "jugada" técnica es "buena" cuando funciona mejor y/o cuando gasta menos que otra[40].

Pero ¿cuándo intervienen las técnicas y cómo a llegan ser predominantes como *forma* y *uso* del saber/hacer, en detrimento de las mismas ciencias? Cuando se conjugan "orgánicamente" las técnicas con la ganancia, con la producción y acumulación de bienes específicamente mercantiles. "Es más el

---

39 Le Mouël, J. *Crítica de la eficacia*; Minc y Nora, *La informatización de la sociedad*; Eltser, Jon, *El cambio tecnológico*; el propio Lyotard, *La condición...*, y *Tombeau...* Este trabajo estaba ya casi terminado cuando apareción en México el libro de Paul Virilio *El arte del motor, aceleración y realidad virtual*, que constituye la aportación más reciente y completa sobre las consecuencias de la *hiperinformatización* en un ámbito postsocial definido como *ciberespacio*.

40 "...y donde el más rico tiene más oportunidades de tener razón". Lyotard, *La condición...*, p. 83.

deseo de enriquecimiento que el de saber, el que impone a las técnicas el imperativo de mejora de las actuaciones y de la realización de productos"[41].

Pero las *técnicas*, que en principio no son sino modificaciones crecientemente eficientes y sofisticadas de aquellos "órganos humanos" naturales (y que en la metáfora modernizadora no eran sino el gigante/instrumento sobre cuyos hombros se encaramaba el enano/razón) solamente proporcionan el modelo o la pauta; el *principio* (re)organizativo que funda y determina el sentido y finalidad de la acción se enuncia como *tecnología*. Es necesario introducir en el análisis esta aparente sutileza para especificar una diferencia entre el viejo y el nuevo capitalismo que pasa desapercibida y que tiene su importancia: en su configuración original el *modelo de socialidad* lo proporcionaba la forma histórica del *mercado*, mientras la forma y el principio rector y eficiente del programa le correspondían a la *empresa*[42]. En la actualidad el desarrollo expandido de las técnicas fija el modelo, mientras el discurso *tecnológico* proporciona el principio rector y su despliegue *programático* (a través de las ideologías del "éxito", la eficiencia y la pertinencia). Cuando un Schumpeter, en quien podría señalarse un antecedente teórico de este desplazamiento del programa de transformación social hacia lo tecnológico, concibe a la "innovación técnica" como motor del desarrollo económico en alusión crítica a la noción marxiana de "lucha de clases", se suma un acierto y comete dos errores. El acierto consiste en señalar la importancia central del cambio tecnológico en la afirmación y consolidación del capitalismo histórico, y en apuntar premonitoriamente el rumbo que el capitalismo posthistórico

---

41 *Ib.*, p. 84.

42 Esto se deja ver en cuanto observamos atentamente la consistencia mítica y las funciones de la idea moderna del "contrato social" (forma política del mercado), en la estructura programática que adoptan las grandes empresas exploradoras y conquistadoras de los siglos XV y XVI, y en la forma que adopta su posterior administración colonial a partir del siglo XVII, sin que a dichos procesos dejen de corresponder una o varias ideologías subsidiarias. En el primer caso y bajo sus distintas formulaciones clásicas (Hobbes, Rousseau, Rawls) es claro que se trata de una transposición al plano político del contrato específicamente mercantil, en cuanto la experiencia del mercado es, en el capitalismo histórico, el lugar privilegiado y tendencialmente único de la socialización. En el segundo caso, el programa de transformación social, su principio orgánico y su realización corresponden a la forma y las actuaciones concretas de la empresa, en sus dos acepciones básicas; como acto de emprender –ilustrado en eventos como el descubrimiento y la colonización de América– y como aparato/instrumento en el que se planifican, operan y administran esos actos –La *Casa de Contratación de Sevilla*, la *Nao de China*, la *West Indies Ltd.*, etc.

habría de tomar casi setenta años después. El primer error, sin embargo, consiste en exagerar ese peso y asociarlo únicamente con la "voluntad" del empresario, mientras el segundo implica la omisión, o el olvido, de que las innovaciones técnicas, ciertamente *episódicas* en el seno de la producción y del consumo, al margen de un *programa* que las engarce con las *tendencias* generales del sistema no tendrían sino un impacto menor y restringido. Su individualismo metodológico, centrado en el empresario aislado, le impide comprender el carácter *sistemático* del capitalismo contemporáneo y le veta el acceso a toda noción comprensiva de programa social[43]. Algo similar sucede con los teóricos contemporáneos; minimizar la importancia del carácter programático y reorganizativo que últimamente ha adoptado la impronta tecnológica, e ignorar su vinculación *orgánica* con las nuevas formas de acumulación de riqueza, los lleva de la mano a la idea, completamente falsa, de que "el deseo de enriquecimiento" o la "voluntad" empresarial son la causa eficiente de la acumulación de riqueza en la socialidad postmercantil.

Completa el cuadro el fenómeno de la informatización[44], consustancial al desarrollo de las técnicas de acumulación y transmisión de información por la vía de las computadoras y al relanzamiento de aquélla como *mercancía* de alta rentabilidad. Bajo este nuevo empaque cibernetizado, modelo de eficiencia, ahorro y rentabilidad, la información –como en el capitalismo histórico la mercancía "dinero"– se emancipa de *todo contenido* y asocia paradójicamente su *vacío* a la creciente demanda de *datos* que requieren perentoriamente como insumo –insustancial, pero imprescindible– los sistemas reproductivos altamente tecnificados y todo tipo de *performances.*

La crisis que inevitablemente provoca esta necesidad inducida por las grandes corporaciones generadoras, transmisoras y acumuladoras de información en los giros económicos y sociales que no se adaptan a las nuevas condiciones, ha convertido en sus víctimas a casi todas aquellas empresas e instituciones tradicionales o anacrónicamente "modernas" que no participan en el juego informático, y ya atenta, bajo una nueva forma de discriminación "informático-racial", en contra de todo lo que huela a natural y humano. Otra vez, Virilio nos informa a este respecto:

> Si la guerra de la movilización total fue ganada indudablemente contra el nazismo y sus objetivos raciales y eugenistas, aquello también fue el factor agravante del desarrollo de la noción puramente estadística de INFORMACIÓN [...] y, por lo tanto, de la difusión

---

43 Schumpeter. *Teoría del desarrollo capitalista*, citado por Eltset, J. *El cambio tecnológico*, pp. 103-109.

44 Lyotard, J-K. "Nouvelles technologies", en *Tombeau...*, pp. 49-50.

progresiva de una CIBERNÉTICA SOCIOPOLÍTICA que tiende a eliminar, no sólo a los más débiles, sino el libre albedrío del trabajo humano, en provecho, como lo hemos visto, de una sedicente "convivialidad interactiva" que no es sino la figura de un sometimiento discreto del ser a las máquinas "inteligentes"; simbiosis programada del hombre y la computadora donde la ayuda y el demasiado famoso "diálogo hombre-máquina" disimulan mal las premisas, ya no de una discriminación racial confesa, sino de una descalificación total y no reconocida de lo humano en beneficio de un condicionamiento instrumental definitivo de la persona[45].

Como efecto singular de la paulatina transformación de las instituciones educativas en verdaderas empresas, la informatización inevitablemente ha llegado y asentado su imperio en las universidades y el saber. La impresionante cantidad de "citas" que requiere cualquier trabajo académico para ser, o parecer, respetable y fundado, es solamente una de sus consecuencias colaterales[46]. La más grave, en cuanto es estructural, es la que se asocia al cambio total del sentido y proceso de la educación universitaria, y que ha convertido a estas instituciones, ahora sí, en auténticas "fábricas de salchichas"[47]. Para el caso, la estrategia es la misma: apoyada en el sofisma *tecnocrático* de que "lo eficaz es verdadero, lo verdadero es justo y en consecuencia lo eficaz es justo"[48], y con base en el criterio *tecnológico* de que una actuación pertinente es aquella que "optimiza actuaciones", aumenta intensivamente la información disponible (*output*) y a la vez disminuye la energía y los recursos necesarios para producirse (*input*), la universidad (por otra parte y en función del mismo principio, ya previamente *atomizada* en departamentos, áreas y facultades especializadas) ha devenido en una mera *línea de ensamblaje* en la que se facturan paquetes de información y no conocimiento, convirtiendo la vieja educación liberal en producción cuasi-fabril de "mercancías informatizadas". La desesperada descripción de estos hechos que debemos a Lyotard[49] (que en calidad de

---

45 Virilio, P. *El arte...*, pp. 145-146.

46 Lo que se lee es –autocríticamente– ejemplo fehaciente de todo esto, aunque a regañadientes. En un trabajo en preparación que llevaría por título *Sobre las formas de la "prueba" en las humanidades*, parte de otro, más vasto, llamado *La universidad neoliberal*, sostengo que hoy la casi totalidad de lo que pasa por saber, incluido el "humanístico", es "tecnológico/informático", y su generación (la orgullosa pero ahora anacrónica "imaginación científica") se rinde a la necesidad de ser "eficiente" y "pertinente" a través del uso indiscriminado y masivo de la computadora, los sistemas informatizados de referencia y cita a la Internet, en detrimento directo del antiguo "arte y esfuerzo del pensar".

47 Marx, C. *El Capital*, T. I, p. 426.

48 Le Mouël, J. *Crítica de...*, p. 15.

49 Lyotard, J-K. *La condición...*, pp. 86-87.

informante reprime un grito y una arenga crítica), agudizados y a punto de ser consumados "eficazmente" en el curso del tiempo que nos separa de aquélla, ilustra otra cara de la transformación estructural del capitalismo histórico que se manifiesta igualmente como crisis: crisis específica de los sistemas de saber y de los procesos educativos tradicionales, sustituidos violentamente por sistemas informatizados y tecnologías posteducativas. Pero, también, del fin de una de sus instituciones emblemáticas: la universidad.

III

Llegamos así al fin de la primera parte del ejercicio propuesto y avanzamos sintéticamente algunas conclusiones. A partir de todo lo dicho anteriormente es posible caracterizar y reconocer el estado de cosas *posmoderno como el escenario epónimo de una profunda crisis*; como el advenimiento de una socialidad compleja en cuyo seno ya no operan *plenamente* las estructuras y determinaciones "clásicas" (económicas, políticas, ideológicas) del capitalismo tradicional, sino un conjunto de prácticas, experiencias, instituciones y aparatos de muy diversa índole y de más difícil caracterización sobre las que rige, a su vez, un fenómeno multifacético que podríamos llamar *tecnologización-informatización, que sin menoscabo de la totalización económica y precisamente como su expresión más acabada y su refrendo, reorganiza integral y performativamente lo social.* Fenómeno que asimismo se articula con la evidente crisis y debilitamiento de las instituciones fundamentales de la ya ahora envejecida sociedad moderna (el Estado, la empresa, la familia, la universidad, etc.) y precede su sustitución por formas sociales y culturales *híbridas* en las que se imponen y contrastan, por una parte, un paradójico "libre" mercado hipermonopólico que sustituye a la sociedad postindustrial y al capitalismo competitivo de bases nacionales (novedoso mecanismo económico generador de grandes fortunas particulares, instrumento de una infamante concentración de la riqueza y pivote y acicate de la transformación estructural), y por otra, la extensión y agudización de la pobreza y la penuria generalizadas, la desaparición acelerada y masiva de conquistas sociales, y la negociación no plebiscitaria entre "grupos de interés" como sucedáneo de la lucha política y como salida a la crisis del "juego electoral".

Este novedoso estado de cosas, orientado estratégicamente *hacia el dominio social, despótico e inevitable, de la economía de mercados*, incide en todas y cada una de las esferas de la vida social: en la moral, en el arte, en la educación, en los usos y costumbres sexuales, en los patrones de consumo material, en los patrones de consumo intelectual y espiritual y en los códigos y valores del

comportamiento individual. De alguna forma, es posible considerar que la crisis, entendida como la "situación límite" de esta "forma histórica" del capitalismo que insistimos en llamar "modernidad", ha incidido aun en las esferas más recónditas y en las expresiones más inasibles de la vida, sumando tenebrosamente su contundencia a los desasosiegos que provoca. "*Así pues,* escribe Frederic Jameson, *en mi opinión, lo sublime posmoderno sólo puede comprenderse en términos de esta nueva realidad de las instituciones económicas y sociales: una realidad inmensa, amenazadora, y sólo oscuramente perceptible*". David Harvey, sin embargo, no interpreta esta "obscuridad" como deficiencia sin más, sino precisamente como *signo* de la posmodernidad: si aquella habitualmente se interpreta como la emergencia y consolidación de cambios superficiales en la vida cultural, de cambios un tanto más profundos en nuestra percepción y uso de las nociones del espacio y el tiempo, y de cambios *fundamentales* en la "organización del capitalismo", son precisamente éstos los que, ocultos o disimulados por las otras manifestaciones de lo posmoderno, que para eso están, aparecen veladamente como *la causa profunda de la crisis*[50].

A la vista de todo ello –y parafraseando a Althusser– podemos afirmar: el *diagnóstico es sombrío, el enfermo no irá lejos...* Muere la modernidad y con ella la *luz* y la plenitud que anteriormente colmaron el mundo. Y en un giro radicalmente posmoderno, la civilización que la sustituye hace del vacío y de la *opacidad* un modo *post*sustancial del ser del mundo. En un balance que no puede ser más que pesimista, es posible afirmar que ya no se está muy lejos –que nos acercamos a grandes pasos o que ya estamos ahí y todavía *más allá,* como lo deja ver Virilio– de aquel estado de cosas que bajo denominaciones alternativas (reificación, cosificación, "jaula de hierro", "sociedad totalmente administrada") previeron y denunciaron los teóricos más *sombríos* de la última modernidad: Weber, Lukács, Horkheimer, Benjamin. O quienes en el espacio más libre de la literatura pintaron, en *negro sobre negro,* el *brave new world* o la imagen actual de nuestra crisis: Wells, Orwell, Huxley, Samuel Beckett, especialmente este escritor del vacío, quien en el curso de su última entrevista, de alguna forma su "testamento intelectual", enuncia como corolario a su ya de por sí desencantada obra y ante lo profundamente triste de las cosas: *Yo estoy, definitivamente, porque exploten las bombas.*

---

50 Jameson, F. *El posmodernismo...*, p. 86; Harvey, *The condition...*, "The argument", p. VII, y, especialmente, Parte II, caps. 9, 10 y 11.

IV

A partir de lo que hasta aquí se ha señalado, es posible afirmar que *la crisis actual constituye el escenario de una ofensiva, radical y profunda, en contra de todos aquellos eventos e instituciones de la modernidad en que se plasmaron y efectuaron sus discursos y prácticas de emancipación, su libertad, igualdad y fraternidad realmente existentes*, así como la revisión y el abandono definitivo de su vieja "*promesse de bonheur*". En otras palabras, se trata de decir –con energía y sin vergüenza, como lo recomendara Horkheimer– que este estado crítico de cosas puede entenderse (y desde mi perspectiva *debe* asumirse así por las ventajas *comprensivas* que comporta) como la reescenificación y el replanteamiento de lo que en la modernidad se llamó *lucha de clases*; "evento" crucial de la *historia* que en la actualidad adopta modalidades particulares y dispersas, pero que puede ser ahora entendida globalmente como la apuesta beligerante, la presunta *ofensiva final* del gran capital financiero transnacionalizado en contra de *todo lo demás*[51] (señalándose, de paso, que algunos de sus episodios más dramáticos deberían ser entendidos como hechos de *la aún épica, reiterativa y necia resistencia*).

Que es posible reconocer los ecos de esta ofensiva en las experiencias de agresión que constituyen las estrategias performativas de las corporaciones, tanto como los hechos políticos, legislativos y administrativos de los gobiernos dominados por ellas[52], y que no es difícil establecer la correspondencia estricta

---

51 Este "todo lo demás" debe entenderse en tenor serio. No se trata solamente de enfrentarse a los restos de los viejos enemigos, el socialismo real y el socialismo académico, sino aun a los viejos aliados: al liberalismo racionalista, secular y emancipador, tanto como las conquistas políticas y sociales de los pueblos y estados democráticos tradicionales. "La pragmática y la dogmática globalistas deben desactivar por lo tanto la subversión inminente que representa un sistema nacionalmente articulado de consenso procedente de las conquistas éticas e históricas de la humanidad". J. L. Orozco. *El orden liberal...*, p. 15.

52 Exacciones desproporcionadas e inequitativas al trabajo productivo, retiro indiscriminado de fondos a los programas de salud, higiene, vejez y vivienda; clausura u obstrucción de instituciones asistenciales o solidarias; manipulación y especulación de los fondos para el retiro; revisión y recorte de prestaciones contractuales, extensión de los programas de "servicio social" o del trabajo de *stagiaires* que disfrazan el trabajo impago, son prácticas comunes aun en los países más desarrollados. Y si no estamos dispuestos a creer la fábula del "bien común" con la que se disfrazan retóricamente estas medidas podemos reconocer en todas ellas un objetivo general: el desmantelamiento o liquidación de todas las conquistas que frente a la voracidad del capital ha obtenido la clase trabajadora a lo largo de ciento cincuenta años. Pero, también, la necesidad de acelerar el triunfo definitivo de las corporaciones a través de la destrucción, obstrucción y

entre todas y cada una de sus más nefastas consecuencias sociales con "hechos de gobierno" o maniobras estratégicas o coyunturales del sector financiero y monopólico del capital[53]. Por una parte, para garantizar su reproducción ampliada, pero por otra, para procurarse mejores y más ventajosas posiciones en el remoto caso de ser enfrentados por lo que queda de una cada vez más fantasmagórica izquierda, por el "terrorismo" o por los sectores menos radicales del liberalismo. Se trata, pues, de probar que desde todos los frentes imaginables el capital pretende *descalificar* desde una posición de fuerza cualquier intento intelectual o práctico de oponer resistencia a su dominio, emplazar alguna propuesta social alternativa o empañar el lustre de su *milenarismo.*

No es posible en el marco de este trabajo hacerse cargo de todo ello. En este caso, se trata de enfocar y dirigir la mirada hacia algunos aspectos significativos de los capítulos teórico y político de la crisis y de la ofensiva capitalista que la sobredetermina, y aun ahí, será necesario circunscribir la discusión y el trabajo reflexivo a la cuestión de la crisis y el final de la historia. Se busca intencionalmente, eso sí, llevar las cosas hacia una suerte de *repolitización.*

---

desalojo del capitalismo histórico, representado por la "obsoleta" e "ineficaz" mediana y pequeña industria y los circuitos comerciales no informatizados. En muchos casos, estas "medicinas amargas", como capítulos singulares del "cambio estructural" no reportan grandes beneficios económicos directos, sin embargo, son parte esencial del desmantelamiento del "estado de bienestar" y, ligadas con las agresiones legislativas o policiacas de que son objeto toda clase de organizaciones sindicales, de pequeños patronos, vecinales, étnicas, etc. (permanentemente minadas por la represión y la corrupción combinadas) los hechos adquieren un sentido preciso: afirmar el dominio capitalista corporativo y desarticular toda resistencia posible; aun la que provenga del propio capitalismo histórico, individual o nacionalmente representado.

53 Es en tal grado "virulenta" la ofensiva, que durante el mes de abril de 1996, como reacción al anuncio por parte del gobierno norteamericano de que la tasa de desempleo en E.U. había *descendido* en 1.33% durante el primer trimestre (es decir, que se habían *creado* unos trescientos cincuenta mil empleos) la Bolsa de Valores de Nueva York sufrió una dramática caída, arrastrando a otras tantas bolsas de valores del mundo, lo cual no es aquí lo más importante, ya que al día siguiente, un alto funcionario del Departamento del Tesoro, para calmar el "nerviosismo de los mercados", anunció que de "acuerdo con las políticas económicas nacionales" sería preciso e imperativo, para preservar la planta productiva, los niveles de inversión y, sobre todo, los "indicadores macroeconómicos", *revertir la tendencia* y llegar, a fin de año, a una "tasa negativa". Por supuesto, los trabajadores deberían entender que las medidas, quizás impopulares, eran a fin de cuentas por su bien... (las cosas no están como para malgastar en salarios...). *Excélsior,* Sección financiera, junio 4 y 5 de 1996.

Es necesario subrayar este carácter *político* de la discusión en torno a la crisis, a la modernidad, a la posmodernidad y al "fin de la historia" porque de ello depende la posibilidad de comprender, o no, el complejo problemático que aqueja al conocimiento y a la conciencia histórica, y penetrar críticamente en la argumentación que presume o afirma su inminente fin. Asimismo, es preciso llamar la atención sobre el carácter *estratégico* que comportan las "verdades duraderas" o las "verdades emergentes" sobre las que se asientan las posiciones desde las que se despliega esta ofensiva, porque de ello dependen las posibilidades de la resistencia. Dejando suficientemente claro que no se trataría de *politizar* abusivamente lo que de suyo no es natural o espontánea y consustancialmente "político" (y aun cuando finalmente no se regrese a la refuncionalización acrítica de la vieja idea de "la lucha de clases en la teoría", sino se trate de probar, a partir de los elementos pertinentes generados por la propia discusión, *que la teoría no es exclusivamente un espacio de la lucha de clases, sino un objetivo de la misma*).

4.2 Fin de la modernidad/Fin de la historia

A partir del examen de algunos momentos estelares de la modernidad –de su discurso teórico-filosófico, sus grandes logros técnicos, su *ephos* descubridor y conquistador, su más acabada expresión literaria y artística, o, en síntesis, su propio *relato histórico, retórico y autoafirmativo*– es posible señalar la existencia de un verdadero *programa de y para la transformación total del mundo* en el sentido de su *modernización*. Se trata de un programa/relato, vasto y diverso, que paso a paso se enuncia, realiza y glosa a través de la emergencia, consolidación y despliegue del conjunto de las prácticas sociales y las instituciones fundamentales del capitalismo histórico. No es, por supuesto, un documento físico que podamos encontrar en los índices y consultar en las bibliotecas históricas o en las antologías escolares, aunque en su factura se sumen documentos fundamentales[54]. De hecho, si hablamos de programa es porque abstraemos y concentramos en un punto *histórico* de fuga un considerable número de intervenciones prácticas, morales, científicas, políticas, teórico-filosóficas, literarias, culturales en fin, que comparten como suelo nutricio y escenario la dramática transformación del mundo que tiene lugar entre los siglos XVI y XIX, y que recuperan, piensan y narran esa transformación con conceptos y ejemplos que *ahora* interpretamos como enfática e inequívocamente programáticos. Éste parece ser, razonablemente, uno de los escasos puntos de acuerdo que pueden establecerse entre la miríada de autores que han tomado a su cargo hablar recientemente de la modernidad: la *idea* y la *experiencia* de la modernidad se asumen y se viven en tono *exploratorio, proyectivo, febril* y *entusiasmado*; en ese tono que conviene a lo que Kant llamaba "una *Historia profética* de la humanidad" y Berman una "época fáustica"[55]. Aunque el acento se ponga en alguno de sus aspectos discretos (la

---

54 Se pueden citar, como ejemplo de documentos que se suman al "programa" la *Declaración de independencia norteamericana*, la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, el *Discurso del método*, la *Crítica de la razón práctica, La democracia en América...*, pero igualmente el discurso implícito de los descubrimientos, las conquistas, toda esa obra fáustica, constructiva, técnica y artística con la que se retrata y glosa la historia de Occidente.

55 Kant, E. "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", I. 5, 6 y 7, en *Filosofía de la historia*, pp. 103-110. Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, pp. 28 y ss.

emergencia del método, la medida y la conciencia del tiempo, la "invención" del futuro, la oposición antiguo/moderno, la tarea arquitectónica de la razón, el concepto del derecho, la tarea directriz de la ciencia, el descubrimiento del sujeto político y de la sociedad civil...) es posible reconocer el "hilván" con el que se sutura su unidad a partir de expresiones que aluden o enuncian directamente la necesidad de *conducir* las cosas, de abrirle *caminos* a la historia, de transformar la ciega necesidad en *proyecto* humanamente razonado: "Nuestros pasos –escribe Francis Bacon– deben ser guiados por una pista, y el camino entero, desde la primerísima percepción de los sentidos, debe ser dispuesto por un plan seguro"[56].

Aunque es posible alargar hacia atrás el hilo de nuestra argumentación y encontrar en Marsilio de Padua y su *Defensor Pacis* el *élan* programático de la modernidad[57], es sin duda a partir de la difusión de las obras del Canciller Bacon que aquel programa adquiere, aun con todas sus limitaciones, un carácter y un *partido* definido: el de la luz en contra de la oscuridad, el del progreso en contra de la inmovilidad, el de la disposición moral del género humano "hacia mejor". Al respecto, podemos leer en las primeras líneas de la *Instauratio Magna*: "Luego, no quedaba más que un solo camino: intentarlo todo de nuevo con un proyecto mejor, y emprender la total reconstrucción de las ciencias, las artes y todo el conocimiento humano, sobre cimientos adecuados"[58]. Preocupado sobre todo por la verdad, la utilidad y el aumento de la ciencia, en la que reconoce el instrumento supremo de todo intento reconstructivo y el "hilo conductor" del progreso humano, Bacon recarga la totalidad del programa en sus aspectos epistemológicos, pero no descuida lo esencial: el conocimiento y el dominio de la naturaleza no son sino instrumentos para el supremo beneficio de la vida.

> Finalmente dirigiría una amonestación general a todos: que mediten en los verdaderos fines del conocimiento y que lo busquen, no por el placer mental, o para la contienda o por ser superiores a otros, o por la ganancia, fama, poder o cualquiera de estas cosas inferiores, sino para beneficio y uso de la vida, y que lo perfeccionen y gobiernen en caridad [ya] que no se trata de una opinión que sostener sino de una labor que hacer, y que tengan por seguro que estoy laborando por colocar los cimientos no de una secta doctrinal sino de la utilidad y poder humanos[59].

---

56 Bacon, F. *Instauratio Magna*, p. 12.

57 Mairet, Gerard. "La ideología comunitaria y la ética de los negocios", 3. "La ética mercantil", en Chatelet, F. *Historia de las ideologías*, pp. 339, 353, 355.

58 Bacon, F. *Instauratio*; p. 5.

59 *Ib.*, p. 14.

También Descartes, el otro padre fundador del pensamiento moderno, insiste en la necesidad de refundar las ciencias todas sobre nuevos principios y "no infringir la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres", dando a conocer aquellos principios, enseñándolos, aprovechándolos, "y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza"[60]. En ambos casos se trata de alusiones programáticas explícitas que inclusive señalan el "método" que se considera correcto para emprender la aventura de la transformación del mundo; una todavía difusa síntesis entre "las facultades empírica y racional" en Bacon, y el método propio de la "razón natural y universal" codificado en "reglas" por Descartes.

Sin embargo, el espíritu programático de los modernos es mucho más vasto y difuso que aquellas alusiones circunstanciales al progreso y la felicidad humanas. Hemos afirmado antes que en su *forma* más abstracta, y por lo que respecta especialmente a su capítulo social, el principio *programático* y *organizativo* de la modernidad podría ilustrar su sentido con las imágenes articuladas del *mercado* y el *contrato* (entendidos en su sentido amplio como el intercambio de bienes y beneficios tanto económicos como sociales y políticos, efectuado por productores propietarios privados en un plano racional y razonable, previamente normado y tendencialmente igualitario)[61]. Y que, por lo que atañe a su principio eficiente o instrumental, la *modernización* podría ilustrarse en el curso de procesos o actuaciones que se conforman como *empresa*[62], siendo precisamente el "programa" de dominio y transformación de los modernos el lugar ideal en el que lo *formal* y lo *eficiente* convergen estratégica y proyectivamente. Si éste es en realidad el caso, podemos afirmar de manera tentativa que los llamados "grandes relatos" de la modernidad constituyen la extensa y diversificada glosa de una transformación social *en acto* cuya expresión específicamente discursiva se dispone bajo la forma de un programa de dominio y transformación social, en cuanto éste enuncia de manera tendencialmente sistemática el conjunto de *propuestas* y *acciones* que han de llevar a cabo los hombres –los modernos, los burgueses– para apropiarse el mundo, dominarse a sí mismos, saberse en libertad y alcanzar la cima más alta del progreso. No hay en ello una preeminencia total de la *idea moral*, como hubiera deseado Kant, pero la acción concreta no va desnuda ni ayuna de intenciones y pertrechos imaginativos; habiendo inclusive quien afirma, como

---

60 Descartes, R. *Discurso del método*, p. 68.

61 Echeverría, Bolívar. *Posmodernidad...*, pp. 21-22.

62 *Ib.*, p. 25 y ss.

Lyotard, que la verdadera divisa del capitalismo no es su *obra*, sino su *voluntad*[63]. Se trata, sin duda, de un programa de lucha que organiza su sentido y dispone sus partes en torno del asalto y destrucción de los obstáculos de toda índole que separan a los hombres del progreso. Pero también se dispone como un programa de *reconstrucción* del mundo sobre bases completamente nuevas, porque se trata en todos los casos de un programa revolucionario[64]. No hay que olvidar, sin embargo, que bajo todas y cada una de sus formulaciones la palabra "dominio", cuya aparición es constante en los documentos esenciales de la modernidad, justifica, ciñe, tasa y dota con un envío específico a la palabra "transformación": el dominio puede entenderse, y de hecho se entiende espontáneamente, como dominio cognoscitivo y técnico sobre la naturaleza y como dominio moral y político sobre el moderno yo; pero también puede y debe entenderse *reflexivamente* como dominio *sobre* los *otros* hombres (los no modernos, los no burgueses).

Ahora bien, para salir al paso de posibles malentendidos en el uso de esta noción de "programa de dominio y transformación social", son necesarias algunas precisiones: la primera debe aclarar que el programa de referencia no fue sino en contados casos una suerte de "guía para la acción" que pudo o no aplicarse a voluntad, y que su factura y resolución han requerido el concurso, el esfuerzo, la inteligencia y aun el sacrificio de generaciones enteras. A despecho del peso que en ciertas versiones de las cosas se le otorga a la *voluntad*, o por más "poderío" que ésta conserve, sus posibilidades efectivas para "saltar" por encima de las tendencias en las que se inscriben los procesos histórico-naturales y práctico-materiales en cuyo curso se efectúa la expansión y hegemonía del

---

63 Lyotard, J-F. *Tombeau...*, p. 79.

64 Se ha producido a lo largo del tiempo un número casi infinito de relatos que tratan de recoger y enunciar lo esencial de este proyecto, de su implementación, su aplicación y sus consecuencias inmediatas y mediatas. El reciente debate en torno de la modernidad y la posmodernidad ha revivido aquella intención comprensiva y descriptiva y ha aumentado considerablemente el número de intervenciones al respecto. Para mi propio gusto, sin embargo, al margen del *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, de Condorcet, de los textos de Kant recogidos por Eugenio Ímaz con el nombre común de *Filosofía de la Historia*, de la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel, y del *Manifiesto del Partido Comunista*, de Marx y Engels, pocos documentos reconocen, glosan y expresan el núcleo esencial del espíritu programático de la modernidad. Ya en nuestro siglo, y siempre siguiendo mi criterio y mi gusto, solamente la *Dialéctica del Iluminismo*, de Horkheimer y Adorno, y *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, de Marshall Berman, atrapan y conservan ese *élan*.

capitalismo histórico son francamente escasas; sobre todo si la voluntad, el arrojo, la inteligencia y la fortuna que –se dice– hacen posible la coronación exitosa de sus empresas fundamentales se asocia exclusivamente con los actos y la "intención mentada" de los preclaros *nombres propios* con los que se ha hilvanado una historia *de bronce*. No, lo verdaderamente meritorio de quienes han impulsado activamente el programa de la modernidad, incluido un capítulo dedicado al *ímpetu moral* que implica toda empresa transformadora, consiste más bien en su extraordinaria capacidad para captar, comprender y reformular programática y estratégicamente los elementos *indiciales* del cambio en el seno de una variedad muy rica y muy extensa de procesos en curso. Igualmente, aunque en otro sentido, debe subrayarse que con este programa tampoco se alude y recurre a entidades metahistóricas cuya revelación providencial o "astucia" deban informar a los hombres sobre lo que tienen que hacer, o que no les informe y ellos de todas formas lo hagan. La historia no es el despliegue de una "razón" inscrita en no se sabe dónde ni el "plan" mediante el cual se realiza en el mundo el destino del espíritu, sino un conjunto de relaciones temporal y espacialmente cambiantes y cambiables, y de relaciones entre conjuntos de relaciones que no necesitan de la providencia para realizarse.

En síntesis, no tratándose de una u otra manifestación metafísica, nuestra noción de "programa" alude solamente al conjunto de intervenciones y relatos en los que algunos hombres y mujeres, hijos todos de sus tiempos y sus siglos, se dieron a la tarea de reconocer, recuperar, organizar y sistematizar una serie de signos (de síntomas, de indicios) inscritos en sus actos y en los hechos, a partir de los cuales les fue posible interpretar y dotar con un *sentido histórico* preciso a la transformación efectiva de las cosas. Si se ha insistido tanto en todo esto es porque el supuesto "fin de modernidad" y de "la historia" implica el abandono del programa, la revisión exhaustiva de sus principios rectores y la adopción alternativa de novísimas formas de autoconsciencia y autoafirmación social, o preferentemente de ninguna.

I

Durante el año de 1989 tuvieron lugar algunos hechos que resumen de manera paradigmática el sentido que la ofensiva llamada ahora *neoliberal* tomaría en el curso de los años siguientes. Los berlineses, desde el mes de junio, se dieron a la tarea de demoler ladrillo por ladrillo el símbolo más importante de la "guerra fría", de la existencia y pugna de los "bloques" comunista y capitalista y de la secuela *socialista real* del oprobioso "totalitarismo": el muro de adoquín, argamasa, alambre y propaganda que partía en dos a la vieja capital

alemana. En el mes de julio, con más nostalgia y menos júbilo, se conmemoró en Francia y en una buena parte del mundo "libre" el bicentenario de la Gran Revolución, como la llamara en un arranque lírico Kropotkin.

Una lectura superficial de las cosas dispondría ambos eventos en una solución de continuidad, remitiendo al socialismo real y al totalitarismo, en bloque, al baúl de lo "afortunadamente superado" en el camino del progreso, abierto simbólicamente con la Revolución Francesa doscientos años antes y reiniciado y confirmado con el advenimiento presumiblemente definitivo de la democracia, la libertad, la igualdad y todas esas "verdades duraderas" con las que se autorretrata afirmativamente el "mundo occidental" y que se resumen por su parte en la dialéctica histórica del "Muro". Esta clase de interpretaciones, nutridas en la filosofía, ciertamente *historicista*, del progreso, se agotan sin embargo en la celebración y el júbilo, dejando para después el examen pormenorizado de los hechos. Es este el discurso de los gobiernos "democráticos" y sus voceros oficiales y oficiosos, para quienes Occidente, restañando heridas, vuelve a tener la apariencia de un mundo *restaurado* y ceñido a su programa y vocación *histórica*. Costra inevitable, este discurso oficial complementa su superficialidad con su desarraigo y su fugacidad, lo que permite ver, cuando aún resuenan en ecos las fanfarrias y se barre el confeti de las calles, que las cosas son mucho más complejas. Y que aún en el curso mismo de la celebración, conspicuos representantes de muy diversas y divergentes posiciones y lecturas se pertrechan para iniciar inmediatamente después de la fiesta un zafarrancho intelectual cuyo objetivo explícito lo constituye el descubrimiento y el uso patrimonial del "verdadero" sentido de los hechos.

Lo que la celebración obscurece u oculta lo revela el encono discursivo. La primera fractura es significativa: no es posible –se dice– establecer una línea de continuidad sin más entre la Revolución Francesa y la restauración "democrática" en los países del Este europeo. Es más, si afirmamos positivamente el segundo evento negamos necesariamente lo bueno o noble del primero, cuya consecuencia es, igualmente, el totalitarismo; si exageramos los valores emancipatorios del primero y los contrastamos con la historia posterior –la historia real del capitalismo histórico– caemos en cuenta que su programa no ha sido cumplido ni sus metas alcanzadas, por lo cual la Revolución es en el mejor de los casos una asignatura pendiente o, en el peor, una tarea imposible. Y la apariencia de unidad y continuidad estalla. Omitiendo matices, lo que significa el ejercicio de cierta licencia y violencia interpretativa, es posible reconocer a través de aquella fractura los grandes emplazamientos desde donde se enuncian, preparan, ponen "a punto" y se emiten los partes de guerra de este novísimo envite discursivo.

Sin tener que ver mucho con identidades estrictamente nacionales, de una parte concurren todos aquellos que perciben en el curso de los hechos una línea de continuidad *programática* velada, diferida o desviada por los hechos del mundo real que debe sin embargo ser refuncionalizada o restaurada con el fin de, ahora sí, concluir constructivamente la verdadera modernización de todos los órdenes de la vida y el mundo. Aquí, acaudillado indiscutiblemente por Jürgen Habermas, a quien se debe la idea/consigna del cumplimiento necesario y posible del programa de la modernidad[65], marcha un nutrido grupo de *tardoilustrados*, partidarios entusiastas de cierto *liberalismo racionalista* y de los ideales de la revolución y de la "historia en sentido cosmopolita" de la que hablara Kant[66]. Del otro lado, la oposición a aquéllos se organiza en torno a un diversificado grupo de "neopragmatistas", sin liderazgo explícito, que comulgan con la idea del "fin de la historia" y del fin de todo aquello con lo que se asocia la modernidad: el progreso, el sujeto, la razón, las revoluciones, para las que disponen los "museos de la humanidad" y un recuerdo entre amargo y despectivo. Consecuentemente este grupo, identificado con el *liberalismo naturalista*, subraya la caducidad irreversible y definitiva del programa tardoilustrado y pugna por la recomposición integral y orgánica del mundo a partir de los emblemas del "libre mercado", el liderazgo corporativo y la "globalización" en el plano económico, la democracia desadjetivada en el plano político y la reactualización del cuadro masas/élites, la solidaridad vecinal y la "conversación" para la recomposición de lo social (lo que en verdad es, visto en conjunto, una reposición escénica de la *dialéctica del señorío y la servidumbre* en *tempo* posmoderno). Los antecedentes de quienes sostienen esta posición se remontan a Burke y Tocqueville, y se actualizan en el curso de la discusión que sobre el "verdadero sentido" y los "alcances" de la Revolución tiene lugar en Francia a partir de la irrupción de la "historia revisionista" de Crouzet, Richet y Furet[67]. Sin embargo, en la confusión general, que es otra cara de la perplejidad

---

65 Habermas, J. *La modernidad, proyecto inconcluso*, en Casullo, N. *El debate modernidad/posmodernidad*, pp. 131-144.

66 José Luis Orozco propone distinguir entre dos tipos de liberalismo: el "liberalismo racionalista", subversivo, igualitario, representado por Rousseau, Jefferson o Kant y refuncionalizado por Habermas, y el "liberalismo naturalista", aristocratizante, conservador, cultivado por Burke, Malthus, Hayek o Fukuyama. Orozco, J. L. *El orden liberal del mundo*, p. 17 y sig.

67 El debate se inicia en los 60's, se recupera hacia 1975 y estalla en los años previos a la celebración del bicentenario, involucrando a prácticamente todos los historiógrafos franceses en activo. M. J. Villaverde ha compilado una selección muy representativa de las posiciones en

en la que campean el pensamiento y la conciencia histórica, en algunos momentos ambas posiciones se mezclan, se intercambian paradigmas y mensajes y contribuyen a la conformación de un cuadro abigarrado y denso al que la razón, ya en entredicho, no acierta a retratar.

Al paso de los años, empero, se percibe una ligera ventaja para quienes sostienen la idea de que la modernidad "ya hizo lo suyo", pero que ahora su imposible programa, su lógica, su retórica libertaria y su nostalgia revolucionaria constituyen una rémora y un peligro para toda acción que afirme positivamente "lo que ya es", que a los ojos y opinión de aquellos panegiristas ha sido "bueno" y que es eso lo que en verdad importa. No hay que olvidar que este grupo de teóricos e intelectuales piensa que la única revolución digna del nombre fue precisamente la capitalista, es decir, la que puso en las manos de las *élites* económicas "productivas y dinámicas" toda la riqueza y todo el poder. Mientras sus adversarios (quienes en mi modesta opinión van perdiendo la partida) afirman que si bien la única revolución posible es la que se asocia al dominio mundial del capital, a ésta le ha faltado una verdadera y amplia justicia distributiva, una democratización integral de la vida ciudadana y una ampliación y liberación efectiva de la vida espiritual. Los pormenores de esta guerra ocupan cientos de miles de páginas impresas, tiempo, saliva y esfuerzo discursivo, y aun cuando aquí no vamos a entrar en ese suelo más que resbaladizo, con la finalidad de arrojar algo de luz sobre las todavía obscuras consecuencias o el impredecible desenlace de estas luchas, es importante montar un breve ensayo de interpretación. Éste se deriva del contraste que puede establecerse entre lo que aquí hemos llamado *programa de transformación y dominio social capitalista* (incluida su *promesse de bonheur*, su promesa de felicidad) y lo que en verdad ha sucedido a lo largo de tres o cuatro siglos. El objetivo de la comparación es, en un primer momento, cuestionar la pretensión de entender algo sin echar mano de la historia y sin dimensionar políticamente la discusión, para posteriormente desmontar mediante diversas aproximaciones críticas el alambicado mecanismo sobre el que se construye la apología del presente y se descalifica cualquier oposición.

---

conflicto en *Alcance y legado de la Revolución Francesa*, Madrid, Ed. Pablo Iglesias, 1989. Por su parte, François Dosse, en *La historia en migajas. De Annales a la "nueva historia"*, reconstruye parte del debate con el sugerente título de "Una metahistoria del Gulag". Dosse, F., *op. cit.*, pp. 224-243.

II

Con el fin de complementar satisfactoriamente la caracterización de quienes participan en la escena teórico-discursiva del drama del fin de la modernidad y de la historia, es posible agrupar en tres grandes corrientes u horizontes discursivos las intervenciones de quienes ocupan los extremos (de algo que se asemeja a un triángulo) en el juicio que desde hace más de cien años se sigue a la modernización.

De un lado marchan todos aquellos que insisten en la necesaria y posible unidad y cumplimiento del programa. Bajo el manto común del *liberalismo racionalista* han pugnado y pugnan por la realización, en este mundo, de la felicidad; hablan a favor de la democracia, la ampliación del ámbito y los alcances de las libertades y la justicia distributiva; proponen "éticas planetarias" y el establecimiento de cierta "acción comunicativa" en la que se dirimen y disuelven los conflictos sociales –sin revolución– para dar paso a una nueva socialidad, capitalista al fin, pero más justa. Del otro, se alinean aquellos postmalthusianos que afirman, con base en "las *leyes* inexorables de la naturaleza", la necesidad ineluctable e intrínseca de la escasez, de la distribución desigual de la riqueza, de la superioridad de razas o de credos (en donde ellos ocupan, por supuesto, el lugar de "los mejores"). Se trata de aquellos *neoliberales* que sin abandonar el discurso meramente retórico y, ya en sus términos, caricaturesco de la igualdad, la libertad, la democracia, ilustran con sus intereses e inscriben en su práctica su *antítesis*. En un tercer extremo (y para quienes se reservan los nombres peyorativos de "extremistas", "utopistas", "populistas", "trasnochados"), se sitúan otros herederos históricos del programa original de la modernidad, principalmente de su capítulo relativo a la emancipación humana, que se mantienen partidarios de las revoluciones, buscan escapar por vías distintas a la lógica (en sentido fuerte, al *logos*) del programa y del dominio capitalista y *oponen* a su dicho y sus hechos las ideas heredadas pero tendencialmente *nuevas* de la felicidad, la libertad y la igualdad, en cuanto se las dota de un sentido social comunitario[68].

No obstante haber sido descritas en forma por demás sumaria y simplificada, es posible reconocer detrás de cada una de aquellas posturas los emplazamientos políticos desde donde también se libra la lucha por la hegemonía en el seno mismo del orbe capitalista, *o en su contra*. Por su peso

---

68 Desde Babeuf hasta los "Sin tierra" brasileños; entre Marat y Unabomber. Ver Soboul, G., *La Revolución Francesa*, p. 119 y ss. Babeuf, Graco. *Realismo y utopía en la Revolución Francesa*, p. 81 y 125.

relativamente menor en la contienda, habitualmente se prescinde del tercer grupo, al que se presume definitivamente desaparecido junto con el "socialismo real" o al que se adscribe sin más al interior de aquél en calidad de "ala radical", lo cual puede ser considerado inocentemente como un error o como la aplicación medianamente efectiva de una "técnica de descalificación". Ciertamente desconcertado, disperso, anonadado por defecciones, traiciones y derrotas, cercado en las instituciones y atacado en las publicaciones conservadoras y las calles, ese vasto mosaico de intervenciones críticas que ostentó el nombre de "discurso teórico comunista", sobre el que se han exagerado los alcances *pero se ha exacerbado la crítica y la descalificación doctrinaria*, parece no participar activamente en el debate, pero agrupa fuerzas, abona a su favor los descomunales despropósitos sociales y políticos de las corporaciones y sus representantes y se deja recuperar, pausadamente, por quienes reconocen con alarma en el próximo desenlace de la crisis una tragedia inédita. Se conforma desde la marginalidad como el discurso de *la resistencia* mientras sus "clásicos", después de una ausencia de quince años, se recuperan –todavía tímidamente– para los lances en los que el pensamiento quiere aparecer otra vez "fuerte" o en donde pretende restaurar su "filo crítico". No es posible responder por ahora a qué movimiento, a qué sujeto social representa realmente esta postura; "el proletariado", "las masas", la "humanidad doliente", los "condenados de la tierra", es decir mucho y no decir nada; igualmente, en un cuadro social en descomposición y recomposición constantes se podría pensar en un compromiso, en un "bloque" o en un relevo histórico de nuevos grupos entre quienes opera el vínculo común de la marginalidad y de la resistencia. En todo caso, el gran problema al que se enfrentan sus escasos representantes públicos no es por ahora la irracionalidad que porta el mensaje afirmativo de sus enemigos teóricos, de quienes conocen la talla y los límites, sino encontrar en la confusión reinante esas "sendas en el bosque" que pueden ponerlos en contacto productivo y subversivo una vez más con los "sin voz", para emprender, en condiciones ahora severamente adversas "el más incierto de los caminos inciertos", como pensaba Lenin. Hablaba líneas arriba del peso *relativo* con el que esta postura participa en el debate porque a pesar de que se afirma insistentemente su condición de "muerta", la *saña* con la que todavía hoy es atacada por un Fukuyama/Claudio o un Furet/Polonio ilustra el *temor* actual y cierto de que acaso sus "espectros" vuelvan a recorrer en otro descuido el ancho mundo.

El otro grupo, que se compone principalmente de profesores, que se ostenta como ilustrado liberal y que ha ocupado oportunistamente en el debate los vacíos dejados por el marxismo y el comunismo "duros", se presume

interlocutor autorizado frente al poder despótico burgués, y propone el despliegue y usufructo de las oportunidades de enmienda social que se inscriben, según él, en el funcionamiento correcto o corregible de las instituciones fundamentales del capitalismo histórico, principalmente su esfera o "acción" comunicativa y su cultura política (sin acertar a ver que ambos espacios han sido profundamente afectados por la crisis –de la que sostienen una versión *light*– y convencidos de que aún es posible discutir racionalmente con el poder para que conceda, en don de gracia, unas cuantas "libertades básicas"). Podría pensarse, de tan atildados y asépticos que llegan a ser sus recursos discursivos, que estos profesores se representan solamente a sí mismos y a su mala conciencia, y es posible que así sea. Sin embargo, los grandes espacios que les destinan los medios y la industria cultural y los generosos recursos de que disponen dentro y fuera de sus universidades nos conminan a pensar en una suerte de alianza estratégica entre los sectores menos duros y más tradicionalistas del capital y los *viejoliberales* incrustados en las grandes burocracias gubernamentales, incluidos sus partidos de centro y centroizquierda. El caso paradigmático vuelve a ser el de Habermas, el filósofo *opositor* promovido y sufragado por las embajadas alemanas y sus oficinas culturales en sus periplos por el mundo ya de suyo libre o por el mundo recientemente liberado. Aunque eso es lo de menos. Lo de más, lo verdaderamente importante, es el papel que le corresponde jugar a esta posición tardoliberal en la ceremonia de clausura de la modernidad realmente existente. Como se ha anticipado, esta corriente de pensamiento y opinión publicitada y pública parece prestar la voz –una voz educada y universitaria, erudita en su caso– a los grupos y subclases sociales que desde la perspectiva del capitalismo histórico y del programa primitivo de la modernidad, a través de una buena parte de sus instituciones fundamentales y emplazando como recurso su experiencia ya tricentenaria, *defienden* la hegemonía y el dominio social del que aún gozan, en contra de las grandes corporaciones transnacionales que se los disputan[69]. Y a las que enfrentan no en cuanto enemigas o como portadoras de un programa verdaderamente alternativo, sino en la medida en la que sus actuaciones (animadas por una lógica acumulativa y reproductiva un tanto

[69] La alarma con la que Michelángelo Bovero habla de "las monstruosas vicisitudes de la política italiana de los últimos años" en donde un grupo de presión no se limita a ejercer presión sino a lanzarse a la conquista del poder constituye, dado que Bovero es un conspicuo miembro del grupo tardoliberal, un indicio de lo que afirmamos. Bovero, M. *Los retos actuales de la democracia*, p. 1.

bárbara, complementada con la inexperiencia y la ferocidad del nuevo rico) destruyen una importante herencia económica e institucional, cultural y democrática, y obstruyen y deforman el ejercicio de las soberanías nacionales, de la igualdad formal y de las igualmente formales libertades básicas.

El último grupo de participantes en el debate ha sido ya caracterizado en lo fundamental como vocero de las maravillas de la posmodernidad, las posibilidades espectaculares de los "mercados abiertos" y la necesidad *milenarista* de que esto ya no cambie más. Su espectro es amplísimo, pero sus filiaciones son casi transparentes. Aun cuando sus publicistas mantienen excelentes relaciones con las burocracias gubernamentales –a las que eventualmente sirven como "golpeadores" intelectuales– su liga explícita es con los grandes grupos y consorcios industriales y financieros, quienes los apoyan generosamente a través de sus oficinas y fundaciones "culturales"[70]. Lo que aquí importa, empero, no es el hecho en sí mismo, sino aquello de lo que se nutre discursivamente, tanto como las formas en las que se realiza su violenta ofensiva intelectual en contra de todo aquello que en su opinión y para su interés debe dejarse atrás.

En la mayor parte de los casos, las fuentes teórico-doctrinarias de este grupo pueden localizarse sin mucho trabajo en el conservadurismo clásico y en sus variantes próximas, ligadas a los nombres de Von Mises, Hayek, Schumpeter y Friedman en economía; a Dewey, Popper, Fukuyama y Rorty en filosofía social; a los "jóvenes conservadores" y a Dahrendorf, Dhal y Bell, Arendt y Aron en sociología y en política; y a Richet, Veyne y Furet en historiografía. Fuentes discursivas y propagandísticas que se reproducen y que se conservan en las posturas oficiales y oficiosas de los aparatos y equipos gubernamentales de las naciones desarrolladas, dictadas con acuerdo a los intereses de las corporaciones y emitidas en algunos casos por intelectuales a sueldo afanados en dotarlas de un tinte teórico, o cuando menos con alguna respetabilidad académica. Por lo que corresponde a los tópicos de su ofensiva, éstos pueden localizarse en por lo menos tres distintos frentes, cuyo objetivo común lo constituye la descalificación total de cualquier propuesta alternativa al fin de la modernidad y a las salidas de las crisis que desde los intereses que representan se consideran como las únicas que valen; salidas que generalmente se corresponden con las estrategias político-

---

70 Fukuyama fue generosamente apoyado por la Fundación Olin; Furet por la Fundación Rockefeller; Octavio Paz, por Televisa. ¿Cuántos intelectuales conservadores o derechistas más han sido apoyados directamente por las corporaciones a través de programas como *Camelot* y sus sucedáneos, orquestados por el Departamento de Estado norteamericano y ejecutados a través de "fundaciones culturales"?

económicas de las corporaciones: capitalismo a ultranza, mercados abiertos, libertades y democracia formales y *chances* para una vida y una libertad estetizantes. En suma: *el discreto encanto de la posmodernidad.*

4.3 TÉCNICA Y RETÓRICA DE LA DESCALIFICACIÓN

En un primer momento, la descalificación del otro, del contrario, apela insistentemente a "los hechos" como *argumento*. Tanto Francis Fukuyama en el paroxismo de su "celebridad"[71], como Irving Kristol, Allan Bloom y otros profesores, desde la sombra de su gabinete, se empeñaron en su momento en remarcar *the glorious victory* de la alianza occidental apoyados exclusivamente en una lectura superficial y abusivamente unilateral de los eventos políticos que en el curso de unos cuantos años borraron del mapa y de la geopolítica de los "bloques" a la mayoría de los países europeos que representaban el drama del "socialismo real". Armados "sociológicamente" con las noticias de los diarios, mezcladas muy superficialmente con el Hegel de Kojeve, el sentido común y la "gran" tradición liberal americana, dieron por *bueno* el triunfo de la democracia liberal cara a Occidente y el fin de las ideologías y de la historia toda, para inmediatamente después subrayar los hechos con pronunciamientos grandilocuentes. "Estamos presenciando –afirma Fukuyama– no sólo el fin de la guerra fría, sino el final de la historia en sí; es decir, la universalización de la democracia liberal occidental como forma final de gobierno humano"[72]. No se trata, en todo caso, de hacer el esfuerzo por explicar en qué consistía el "socialismo realmente existente" y si los regímenes subsecuentes son verdaderamente democráticos o liberales, y si participan en el consenso por la "idea de Occidente". No parece que se trate de decir por fin cómo o por qué suceden las cosas; se trata de afirmarlas, sin más, con el objetivo de pronunciar una "verdad" que se presume definitiva y que se sustrae a toda *discusión*:

> Y sin embargo, toda esa gente apenas se da cuenta de que se ha puesto en marcha otro proceso mucho más amplio, un proceso que confiere coherencia y orden a los titulares de los periódicos [...] no a un *fin de la ideología* o a una convergencia entre capitalismo y socialismo, como se predijo anteriormente, sino a una inquebrantable victoria del liberalismo económico y político. El triunfo de Occidente, de la idea occidental, queda patente ante todo en el agotamiento total de alternativas sistemáticas viables al liberalismo occidental[73].

---

71 Fukuyama, F. "End of history?", *The National Interest*, summer 1989, p. 13.

72 Fukuyama, F., *ib.*

73 *Ib.*, p. 16.

No se crea, empero, que dichas "alternativas" y su "agotamiento" se refieren a regímenes políticos realmente existentes o a modelos de organización social antagónicos al capitalismo, en cuya conformación histórica contradictoria y desigual quedaron inscritos los caracteres de una larga crisis económica, política y social: se trata, en verdad, del colapso de *una idea*:

> La caída de los gobiernos en Polonia, Hungría, Alemania del Este y Checoslovaquia fue el resultado directo de la muerte del Marxismo-Leninismo en el hogar original del proletariado mundial, la Unión Soviética. Esta muerte no lo fue de instituciones concretas, sino de una *idea*, y ello es a su vez parte de un fenómeno mayor –el creciente consenso que se ha desarrollado en los dos siglos pasados sobre la viabilidad y deseabilidad del liberalismo económico y político [...] Es este consenso sobre la democracia liberal como la última forma de gobierno lo que he llamado "el fin de la historia"[74].

El fin de la historia significa, así, la descalificación doctrinaria del contrario asociando arbitrariamente los derroteros del conjunto de "países socialistas" con cierta clase de marxismo-leninismo, al que se identifica acríticamente con los modos de ser y hacer de gobiernos burocratizados y despóticos, mientras la rotunda afirmación sobre "el agotamiento total de alternativas viables" en contra del liberalismo queda en entredicho, dado que la verdadera causa de su inviabilidad histórica no se origina en su propio seno o en las contradicciones estructurales internas o externas de esta serie de países, sino en lo que el analista socio-político llama el "consenso" que en los últimos doscientos años ha ganado la "idea" liberal. Pero el análisis aquí se queda, no hace falta ir más allá. La carencia de profundidad, de verdadera explicación, se sustituye con un emplazamiento retórico aplastante. No vale la pena detenerse más en ello, sino acaso mencionar, de paso, que la democracia, la libertad, la "idea de Occidente" a la que se refieren Fukuyama, Bloom o Kristol, es la que se inspira en el liberalismo naturalista y pugna no por el bienestar o la felicidad de *todos*, sino de aquellos que pueden procurársela por medio de sus bienes previos y de su esfuerzo productivo; de acuerdo con ello, solamente son felices los hombres y mujeres que no se afanan y desgastan ya en luchas ideológicas, sino que participan de los beneficios que procura una sociedad afanada por "la respuesta a las refinadas necesidades del consumidor"; es decir: los poquísimos hombres y mujeres que viven en un mundo "todo *faubus*" exclusivo y excluyente.

En un segundo momento, la descalificación del contrario supera la inmediatez retórica para presentarse asociada a cierta respetabilidad académica;

---

[74] Fukuyama, F. "Are we at the end of history?", en *Fortune*, enero de 1990, p. 76.

respetabilidad no muy alejada del simple *sentido común* pero que convoca igualmente los nombres de respetables figuras del pensamiento conservador y neoconservador. Frederik Hayek, Karl R. Popper, Hanna Arendt, Raymond Aron, Daniel Bell, profesores destacados en sus distintas disciplinas universitarias que han dirigido sistemáticamente sus esfuerzos discursivos en contra de toda alternativa de pensamiento que no convenga con las posturas liberales o conservadoras en economía y en política. Sus argumentos, en lo general, se sostienen en la idea de que el pensamiento (y eventualmente la acción) antiliberal o anticapitalista, parte de un equívoco doctrinario (al que Popper, apoyado en Hayek, llamó "historicismo") que consiste básicamente en afirmar la existencia de "leyes de la historia" o en sostener la idea de que ésta se sujeta a un "plan" cuya realización, a través de la razón y de su astucia, se resuelve en figuras "históricas" sucesivas que conducen ineluctablemente a la humanidad hacia la libertad[75]. La historia misma, empero, ha desmentido a los "historicistas", dado que ahí en donde aquel equívoco, bajo la forma concreta del marxismo-leninismo o del fascismo, ha sido implantado, no existe una sociedad liberada sino su completa negación: el totalitarismo. La argumentación reprobatoria recurre en la mayoría de los casos al elenco completo de las nociones generadas y pulidas en la primitiva filosofía de la ciencia anglosajona (cuyas raíces son todas ellas coincidentemente *austriacas*), sobre todo las que se afirman a través del "individualismo metodológico" y el análisis lógico enderezado en contra del "holismo", el "deductivismo", el "causalismo", la "dialéctica" y otras herencias del pensamiento científico primitivo traducidas deficientemente a un lenguaje doctrinario, masivamente infectado de intereses políticos. En sentido estricto, este esfuerzo teórico se dirige hacia el desmantelamiento de cualquier idea del progreso *posible* que no lo asocie a las actuaciones concretas y puntuales de hombres aislados, ocupados en su propia vida y dirigidos por sus propios intereses, unidos socialmente no por compartir una fe doctrinaria sino una *utilidad* pragmática común, inscrita en las *instituciones* específicamente democráticas que en el curso de su desarrollo social los hombres se han dado a sí mismos, cuando son sencillos y *razonables*.

Existe finalmente, y participa de los mismos objetivos que las dos posiciones anteriores, un tercer frente que asume resueltamente la apología del presente y abraza la retórica heideggeriana para afirmar el "fin de la modernidad" y de la historia, al calor de la deconstrucción de todo lo que huela a "ausencia del Ser" o a "metafísica". Cultivada por Gianni Vattimo y los "pensadores débiles", esta

---

75 Popper, K. R. *Miseria del historicismo*, p. 17.

línea de argumentación afirmativa recupera la tradición hermenéutica y el nihilismo nietzscheano (*a la* "Heidegger") para mostrar que, traducidas a su verdadera condición de *mito*, las grandes empresas y los grandes ideales de las modernidad no son sino "fábula" (*story*) cuyo desenmascaramiento revela su impostura y cuyo sostenimiento, hoy en día, no abona en favor del "realismo" que requiere el reconocimiento y la utilización de los *chances* que la democracia existente otorga a quienes se conforman, con *renuncia* y *piedad*, con este estado de cosas. Su equipamiento crítico –compuesto a partir de las enormes y versátiles posibilidades erístico/retóricas de las pseudoetimologías heideggerianas– se dirige principalmente hacia el desmonte de la Teoría Crítica o lo que llaman, Ferraris en especial, "escuela de la sospecha" (Marx, Nietzsche, Freud, Adorno), se resuelve como "debilitamiento" necesario y plausible de la resistencia y la utopía y a favor de una irremediable "moral del esclavo": "El nihilismo acabado –escribe Vattimo–, como el *Ab-grund* heideggeriano, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también la única posibilidad de libertad"[76].

El atractivo y el relativo éxito de que goza el "pensamiento débil" se nutre con el "desencanto" que provoca entre algunos intelectuales la caída del socialismo real, y se refrenda con la fuga masiva de ex-marxistas hacia las filas del "postestructuralismo", en cuyos autores se reconoce el supuesto filo crítico y la solidez teórica que se echa de menos en el marxismo académico y en otras "metafísicas". Igualmente, los "débiles" efectúan una crítica, aguda y tenaz, en contra de todas aquellas "fábulas" en las que la modernidad se había retratado, ocultando su naturaleza *represiva, autoritaria, enajenante*, lo que procura a algunos despistados un refugio tangible. Asegurada académicamente por la recuperación del pensamiento antimarxista de conservadores y postfascistas austriacos y alemanes vestidos de "liberales", se inaugura una veta teórica prácticamente virgen en la que se asocian el gozo de un "hallazgo" con la apariencia de "originalidad". Hablamos de la recuperación y explotación a ultranza del propio Heidegger y Jünger, de Gadamer, de Carl Schmitt, de Arnold Gehlen[77]. La tesis del *debilitamiento* se juega entre el seguir solapando a la modernidad, ya moribunda, o jugar a la transparencia y a la disolución de la utopía por medio de la cancelación de todo proyecto, de toda voluntad

---

76 Vattimo, G. *El fin de la modernidad*, p. 32.

77 Habermas, J. *Identidades nacionales y postnacionales*, p. 28. Bordieu, Pierre. *La ontología política de Martin Heidegger*, p. 26, 29-31.

"reconstructiva". En crasa omisión de la dimensión política de las cosas, la buena (débil) nueva se anuncia así:

> Ahora bien, es cierto que la salida de la metafísica requiere el abandono de una concepción "funcionalista" del pensamiento. Puesto que el *Andenken* (rememoración) no capta ningún *Grund* (fundamento), tanto menos podría servir de base para una transformación práctica de la "realidad"[78].

Bajo el disfraz de una "crítica de la razón", para ellos autoritaria, propiamente totalitaria, se propone "el rechazo a los valores supremos" y la renuncia a las grandes verdades, a los grandes proyectos. Para concluir:

> Creo que en esta situación se debe hablar de una "ontología débil" como la única posibilidad de salir de la metafísica por el camino de una aceptación-convalecencia-distorsión que ya nada tiene de la superación crítica característica de la modernidad. Podría ser que en esto consista, para el pensamiento posmoderno, el *chance* de un nuevo, débilmente nuevo, comienzo[79].

Ahora, la crítica a la modernidad se convierte en crítica y destrucción del "mito" revolucionario, y en la clausura de cualquier salida del presente. El procedimiento repite en lo fundamental los pasos anteriores, aunque se concentra en dos aspectos: el sujeto y la historia. O si se quiere, en la forma y sentido que la modernidad había conferido al sujeto, al moderno, al fruto de su actividad proyectiva y constructiva y a la factura de su propio mundo a través del diseño y operación libre, voluntaria y racional de sus instituciones.

En efecto, la construcción histórica y social de la modernidad se articuló siempre en torno a un dispositivo filosófico *humanista*; es decir, en torno a un principio de realidad que presupone al ser y la actividad del Hombre como fundamento de la realidad del mundo. De esta forma, el Hombre, bajo las figuras del *Yo* cartesiano, el *Sujeto trascendental* kantiano, el *Nosotros* hegeliano o el *hombre* que protagoniza genéricamente "la historia" o la gama total de las filosofías de la existencia, aparece como creador, como demiurgo de lo real (a lo que dota de sentido y de forma en tanto lo cultiva y reproduce como *objeto*, natural o histórico). De esta *certidumbre*, el pensamiento histórico-político moderno extrae la conclusión de que lo social y sus formas políticas no son sino resultado de la propia actividad consciente y voluntaria de los hombres, quienes

---

78 Vattimo, G. *El fin...*, p. 155.

79 *Ib.*, p. 159.

no ven "en las instituciones que dan forma a la vida en sociedad otra cosa que lo que en ellas hay de intención humana objetivada"[80].

A partir de esta plataforma, el humanismo fue capaz de articular y fundamentar argumentativamente el complejo teórico en el que se sustentaron, y adquirieron fuerza y consistencia, los rasgos esenciales de su cultura política, de la imagen instrumental que adoptaron sus instituciones para la búsqueda de la felicidad colectiva y de la finalidad progresiva que se inscribía en la totalidad de sus prácticas discretas. En efecto, la afirmación del Hombre como Sujeto ha permitido el despliegue de una epistemología y una ciencia netamente *apropiativa* e *instrumental*, en donde el saber del mundo les permite a los hombres concretos hacerse sus "dueños y señores", mientras el conocerse y limitarse autónomamente a sí mismos les permite, en el plano moral, construirse un mundo cultural e institucional a su medida, o mejor dicho, a la medida de la realización plena, pero ordenada, de sus intereses. La idea del "contrato social" es una idea básica de esta imagen moderna del sujeto, en tanto supone lo social –en su identidad, proceso y condiciones de existencia– como resultado o producto de ciertos actos fundantes a partir de los cuales la colectividad, entendida como suma de individuos, voluntariamente *decide constituirse a sí misma de una manera razonable y racional.* La fuerza de esta idea, que aparece bajo distintas denominaciones en autores tan distintos como Hobbes, Rousseau o los contemporáneos Habermas y Rawls, reside en el hecho de evocar y reproducir teóricamente un "acto", un "acuerdo" que propició una "fundación originaria" que, al tiempo que barre y borra todo vestigio de la socialidad tradicional, natural o "irracional", implanta una nueva institucionalidad que reconoce en el Sujeto voluntarioso, interesado y libre, su medida.

Ante el fin de la modernidad, el remitente común de la crítica contemporánea del sujeto y su capacidad demiúrgica se localiza en Heidegger, aunque sus raíces nos lleven a Nietzsche y al nihilismo. Desde ahí, se insiste actualmente en la denuncia del humanismo como emplazamiento teórico espurio y fallido, pues pretende vender la idea de que el Hombre, ese presuntuoso "dueño y señor de la naturaleza", construye lo social a su imagen y semejanza sin reparar en el hecho de que esa imagen es masivamente metafísica, y pasa por alto, u olvida, que el Hombre como Sujeto solamente puede afirmar su posición central enmascarándose en la apariencia "mítica" del fundamento, en la que insiste la tradición filosófica desde Protágoras: "El hombre es la

80 Echeverría, Bolívar. "Posmodernismo y cinismo", en *Diálogos...*, p. 18.

medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son". Pero que bajo la impronta del "triunfo de la técnica"[81] y de la reducción del ser al ser del *valor de cambio,* tiene lugar inevitablemente la "muerte del hombre", la deshumanización en la que también se insiste desde Nietzsche y la que permite a su vez un *desenmascaramiento*; "técnica de descalificación" en donde "deshumanización" se entiende como "fin de la modernidad" y "desenmascaramiento" como salida o fin de "lo social". Este argumento antihumanista y antimoderno es típicamente *posmoderno* en cuanto pretende circunscribirse al ámbito del pensamiento filosófico, pero no renuncia a la radicalidad que le permite el uso parcial y descontextualizado de aquellos dispositivos críticos proporcionados por la denuncia de las consecuencias sociales de la modernidad, que parte de Nietzsche, tanto como de la posición abiertamente anticapitalista que parte de Marx y del marxismo crítico, especialmente el de los miembros de la Escuela de Frankfurt. En una época en la que casi todos los pensadores importantes denuncian desde distintas perspectivas el triunfo de la deshumanización, es precisamente Heidegger quien echa mano de algunos elementos sueltos de la crítica marxista de las consecuencias negativas del desarrollo capitalista (mientras actualiza y reescribe "en lenguas" los pormenores existenciales de la vida *reificada* que se vive dentro de "la jaula de hierro") para sostener y "probar" que el fin de la metafísica nos obliga a enfrentarnos al mundo "tal cual es" a través de la esencia y el triunfo de la técnica. Pero esto aquí no es tan importante como las consecuencias que podemos extraer de la constatación de ese triunfo y de *los chances* a los que según la lectura posmoderna nos enfrenta. Lejos de haber sido consecuentemente comprendida, se dice, la crisis del humanismo no nos permite ninguna suerte de "reconstrucción" del sujeto o de "recuperación" del mundo en la que insisten pensadores como Freud o Adorno[82]. Por lo contrario, salir de la metafísica y de la modernidad implica [illegible] el "salto al vacío" en el que se traduce el "dejar

81 Esta lectura de Heidegger, que lo interpreta como beneficiario indirecto de un trabajo deconstructivo previo, marxista, anarquista o weberiano, no es en forma alguna la habitual. Sin embargo sostengo, aunque esto no sea probado aquí, que una lectura "sintomal" o indicial de su obra, que vaya más allá de su filiación y simpatías o antipatías políticas, revelaría una interlocución permanente, pero oculta y sublimada por la peculiaridad terminológica, con y en contra de sus contemporáneos. La insistencia de los pensadores débiles en la descalificación de la "escuela de la sospecha" echando mano del instrumental heideggariano indica, y tendencialmente prueba, la pertinencia de esta interpretación. Y no tanto la solidez de Heidegger como crítico "de la modernidad" sino como "golpeador" de las intervenciones anticapitalistas.

82 Vattimo, G. *El fin...*, p. 44.

que se pierda el ser como fundamento", para dejar el paso a un sujeto "que ya no se concibe a su vez como sujeto fuerte" porque "disuelve su presencia-ausencia en las redes de una sociedad transformada cada vez más en un muy sensible organismo de comunicación"[83]. Al margen de otras debilidades, esta disolución del sujeto de la modernidad parece hacerlo más víctima de su malhadada *autoconciencia* o autofundamentación que de la intrincada red de eventos y relaciones sociales en las que se verifica la vida refuncionalizada por la tecnología. No hay en la tan celebrada crítica heideggeriana de la técnica nada que no haya sido previamente señalado, en un lenguaje acaso más sencillo, por Marx, por Simmel, por el propio Weber y los sociólogos del conocimiento, pero no se encuentra en aquélla, tampoco, el examen crítico de las *consecuencias sociales concretas* de tal "triunfo"; de las que sí se hacen cargo pensadores posteriores menos afanados por señalar las taras y limitaciones existenciales del sujeto y más preocupados por emplazar una *denuncia* en contra de la técnica como deshumanización. Precisamente como efecto de su renuncia explícita al tratamiento de todo ser que no sea "lenguaje", el modo heideggeriano de hacerse cargo de las cosas –en este caso de la técnica– no puede dejar de considerarse críticamente como otra "apología del presente" en donde termina de arrebatarse a los hombres concretos toda posibilidad de resistencia.

83 *Ib.*, pp. 44-46.

4.4 *CONTRA* LA LIBERTAD. LA IRREALIZABLE *PROMESSE DE BONHEUR*

El núcleo esencial del programa de la modernidad se compone primitivamente de dos complejos de ideas. El primero se refiere a la "vida material", específicamente a la *riqueza* que es menester producir y acumular a través del conocimiento y el dominio de la naturaleza para garantizar, en este mundo, lo que ya desde el *Quatrocento* se llamaba una "vida suficiente"[84]. El segundo atañe a la *razón*, a las ideas, a la vida espiritual que es preciso *transformar* para arrancar de raíz los miedos y la ignorancia que han mantenido a la humanidad en la postración, lejos del dominio de sí, de la verdadera moralidad y de la libertad. Más de un moderno ha llamado al primero "progreso *material*" y al segundo "progreso *moral*" para significar de manera fuerte o enfática que se trata en ambos casos de procesos que deben conducir o que conducen ya a la humanidad entera hacia alguna suerte de "tierra prometida", en donde volverán a encontrarse el alma y el cuerpo, la razón y la naturaleza, la voluntad y la felicidad. Porque no se trata de una diferencia irreductible entre dos formas del ser y de progreso completamente extrañas entre sí. Por lo contrario, para todos aquellos pensadores para quienes se reserva la apelación de "modernos", una y otra formas de la vida humana son –siempre programáticamente– determinantes recíprocas y efectivamente consustanciales. Ya Marsilio en fecha tan temprana como 1324 afirmaba que la "vida suficiente" requiere tanto la satisfacción de las "primeras necesidades" (alimento, habitación, vestido, pequeños satisfactores corporales) como de las "segundas" (cultura, arte, diversos satisfactores espirituales), y como la vida mundana y temporal es la única de la que tenemos evidencia, ésta debe ser "buena" en *plenitud*. Y enunciaba de esa manera algunos de los principios *humanistas* que no son distintos, en esencia y forma, a los argumentos iluministas, igualitarios y emancipatorios, que a lo largo de los siglos se han destacado como las metas más relevantes de la modernidad y del progreso.

---

[84] Marsilio. *Defensor Pacis*, citado por Mairet, "La ideología...", p. 353.

A la distancia no es necesario repetir aquí lo ya sabido: la producción material se ha "enseñoreado sobre la naturaleza" y ha producido un mundo cien veces nuevo cada día; aunque el progreso moral ha sido escaso mientras la libertad, la igualdad y la fraternidad siguen siendo una promesa. Pero lo más importante es que en esta en apariencia sencilla síntesis –que en principio enuncia solamente el cumplimiento incompleto del programa de la modernidad– encontramos *in nuce* las fuentes de la discusión que ha dividido el campo intelectual y tras ellas una parte muy importante del supuesto "verdadero sentido de los hechos". Es decir, algunos de los elementos que explican el porqué de la discusión y la naturaleza, el sentido y el alcance de las propuestas en pugna, tanto como su remisión a los eventos con los que se ilustra la ofensiva actual del capital.

Revisando la forma en la que se va estructurando efectivamente el programa de transformación y dominio social capitalista, y en el entendido de que la modernidad no es exclusivamente un conjunto articulado de *hechos*, sino la expresión multimodal de los eventos y tiempos diversos en los que aquella transformación se *experimenta, apela a una conciencia y se discute*, es posible encontrar una fisura en las actuaciones y en sus relatos que obra en favor de la separación y deformación de las relaciones de complementariedad que debieron haber conservado los ámbitos material y espiritual de un programa que se pensaba unificado. En el curso necesariamente desigual de su gestación y su despliegue, la modernidad realmente existente va creando huecos, lagunas, discontinuidades y rupturas que la ideología del progreso no alcanza a cubrir o disimular del todo. Mientras la producción crea "maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto", la vida de millones de mujeres y hombres se consume en la penuria y la angustia generalizadas; mientras el mundo se convierte "en un inmenso arsenal de mercancías", éstas son del todo inaccesibles para un número cada día mayor de pobres. El nacimiento de una disciplina *moral* diferenciada, la economía política, da cuenta de las preocupaciones sociales que la desigualdad y la pobreza extremas provocan entre los pensadores que desde entonces se dedican a analizar y explicar los pormenores de la producción, o de quienes, como Jonathan Swift, extraen y recortan las peores consecuencias de la modernización y en un giro pesadamente negro las ironizan al extremo de proponer, "modestamente", que los pobres de Irlanda se coman a sus numerosos hijos "para darles una utilidad pública, y que éstos no sean una carga para sus familias".

De cara a las formas dramáticamente desiguales en las que realmente se resolvieron el progreso capitalista y su promesa de felicidad, podemos afirmar siguiendo a Walter Benjamin que, en efecto, todo acto de civilización parece ser

al mismo tiempo un acto de barbarie, y que aquello que se afirma en la esfera del progreso material, marchoso y eficaz, se niega puntualmente en la debilidad o el desatino que se constata en la esfera de las prácticas relativas a la erradicación de la pobreza, la administración de justicia, el imperio de la moralidad y la libertad para la gestión política, ya que cada nueva hazaña presumiblemente constructiva produce "una catástrofe que no deja de acumular ruina sobre ruina"[85], y que "su secreto –un secreto que [los burgueses] han conseguido ocultar incluso a sí mismos– es que, detrás de sus fachadas, son la clase dominante más violentamente destructiva de la historia"[86].

Tras la lección que nos proporcionan los eventos señeros de la modernización, madura la sospecha de que se hicieron mal los cálculos, o que se formularon promesas excesivas. Y tras la sospecha viene la condena: en el mejor de los casos, la felicidad, la vida suficiente, es frágil, difícil o patrimonio de unos cuantos; en el peor, es imposible. Y el hecho sólo de pensarlo empaña el entusiasmo inscrito en la primera empresa modernizadora. El desencanto y el descrédito de las posturas racionalistas y libertarias que sobreviene al juicio condenatorio de la Revolución hecha Terror, radicaliza las posturas *realistas* y ya un Malthus, bajo una forma tosca, formula hacia 1798 el argumento revisionista de que la felicidad no puede ser consecuencia directa del progreso material, que tiene leyes y límites precisos, y que los tiempos que vienen se distinguen por el denominador común de la escasez; ya que por su parte el progreso moral, para ser cierto, deberá ajustarse a la medida de lo "realmente alcanzable" –que es el progreso *posible* de unos cuantos frente a las vidas miserables de las miles de "víctimas de las leyes inexorables de la naturaleza"–, por lo que debe renunciarse a las ideas masivamente perversas y metafísicas de igualdad, de justicia y libertad[87]. De insistir en su afán racionalista, es decir, metafísico, por la igualdad y la felicidad humanas, el ala radical del liberalismo, afirma Malthus, llevará tarde o temprano todo el proyecto de una sociedad mejor hacia el fracaso:

> No solamente fracasaremos en lograr la más pequeña aproximación a la forma perfecta de sociedad; al malgastar nuestro poder mental y corporal en una dirección hacia la cual es imposible proceder, y por la zozobra frecuente que hemos de ocasionar por fuerza con nuestros repetidos fracasos, impediremos evidentemente el grado de mejoramiento de la sociedad que es realmente alcanzable[88].

---

85 Benjamin, W. "Tesis de filosofía de la historia", en *Para una crítica de la violencia*, p. 123.

86 Berman, M. *Todo lo sólido...*, p. 97.

87 Ver Orozco, J. *Sobre el orden liberal...*, p. 146.

88 Malthus, R. *Primer ensayo sobre la población*, pp.199 y ss. Ver Orozco, J., *op. cit.*, p. 147.

Bajo la mirada de un arqueólogo del saber, los postulados del economista Malthus, sumados a los de un Burke, un Adams o un Constant, no son sino efecto del propio terror que el Terror y el desenfreno de la Revolución provocan en el seno de una cultura política que más tarde se llamará conservadora. Para cualquier otra mirada, más atenta al pulso de la historia, se trata efectivamente de una *revisión* y del abandono parcial del programa original de transformación y dominio capitalista, principalmente de los conceptos relativos a la felicidad posible y al bienestar *de todos los hombres*, a la necesidad y factibilidad de las revoluciones y a la racionalidad de sus ideas rectoras, lo que se manifiesta igualmente a través de los síntomas inequívocos de una profunda fractura en el capítulo económico-político del discurso de la modernidad y de una irreversible escisión en el seno de sus herederos. El curso posterior de la discusión no ha hecho sino subrayar y fortalecer los puntos de desacuerdo, llegando en nuestros días a darse la ocasión de una completa y feroz remisión al absurdo de toda promesa de felicidad.

Ahora bien, todo ese esfuerzo crítico, editorial, propagandístico, al margen de las particularidades técnicas y discursivas que cada intervención por separado conserva, se inscribe beligerantemente en la discusión en torno a la crisis, exacerba en ocasiones sus "tonos apocalípticos" o "débilmente" nos conmina –u obliga– a repensar con realismo y sobriedad, para finalmente abandonar las promesas excesivas de la modernidad o la promesa –debería en rigor ser *posmoderna*– de la revolución postcapitalista. Como empresa abocada al "desencantamiento del mundo", el empeño de mostrar los límites, los fracasos, los saldos de la modernidad, se ha concentrado sobre todo en la supresión de su "promesa de felicidad" y en contra de sus "relatos de emancipación". Para el primer caso, la crisis económica y sus consecuencias son el argumento y contemporáneamente su validación. Como en Malthus, para el nuevo pensamiento antimoderno la persistente *escasez* socava irremediablemente la igualdad distributiva, la universalidad de la satisfacción y la realización de la felicidad terrena. No es posible bajo forma alguna garantizar una distribución aceptablemente equitativa de bienes y oportunidades, en medio de la crisis, sin poner a salvo previamente la "economía de mercados" (o en su contraparte, ponerla en riesgo precisamente por buscar la equidad a toda costa), siendo condición del "salvamento" el sacrificio del bienestar y de las oportunidades de las mayorías[89]. Como una profunda revisión o un franco rechazo de los planteamientos originales del liberalismo igualitario clásico (pensemos en

[89] Chomsky, N. *La sociedad...*, p. 35.

Rousseau o en Jefferson, o en las más radicales propuestas de un Babeuf y los conspiradores igualitaristas) la idea contemporánea de la desigualdad inevitable se apoya en la combinación de un postulado histórico-antropológico y de un postulado económico-político[90]. Ya en el mismo Rousseau, quien afirma radicalmente la igualdad, llamémosle *teórica*, del "hombre de la naturaleza", se introduce un matiz en el que se gesta cierta desigualdad antropológica previa a la desigualdad propiamente social:

> Es fácil observar que es dentro de esas mutaciones sucesivas de la constitución humana donde cabe buscar el primer origen de las diferencias que distinguen a los hombres, quienes según la opinión común eran tan iguales entre ellos como eran los animales de cada especie, antes que las diferentes causas físicas hubiesen introducido en algunas de ellas las variedades que en su seno observamos[91].

Se trata de una desigualdad, o si se prefiere de una *diferencia* todavía "natural" y no perversa, "establecida por la Naturaleza y que consiste en la diferencia de edad, de salud, de las fuerzas del cuerpo, y de las cualidades del Espíritu o del Alma". O en su caso no *tan* perversa como llegó a serlo en cuanto ella misma se transformó en el curso del tiempo en la desigualdad "moral, o política", que ya no es establecida naturalmente sino "por convención"[92], o por la circunstancia de que aquellas diferencias se hubiesen resuelto en la desigualdad específicamente *económica* entre fuertes y débiles, hábiles e inhábiles, riqueza y pobreza, abundancia y escasez; "ganar mucho o vivir a duras penas"[93]. Estas primeras y casi inocentes diferencias, inevitables por pertenecer a la estructura y cuerpo de los hombres en cuanto seres naturales, se transforman abusivamente en el pensamiento de los conservadores, quienes convienen todos ellos en la necesidad de la igualdad de *derechos, asociados con la calidad del propietario*, pero no en la necesidad de la igualdad de *bienes*; o quienes se

---

90 Aun cuando han sido claramente interpretadas como pseudocientíficas, ambas posiciones gozan del favor y el amparo de los panegiristas del *neoliberalismo*, quienes encuentran en ellas el fundamento que requiere su actuación económica y su propuesta política. Ver los capítulos 1 y 2 de este mismo trabajo.

91 Rousseau, J. J. *Discurso...*, p. 28.

92 *Ib.*, p. 35.

93 *Ib.*, p. 82; "Las cosas siendo así, hubieran podido seguir siendo iguales si los talentos hubieran sido iguales también y si, por ejemplo, el empleo del hierro y el consumo de los productos agrícolas siempre hubieran formado una balanza exacta, pero la proporción, que nada ayudaba a mantener, pronto se rompió [...] y aun trabajando por igual, el uno ganaba mucho mientras que el otro vivía a duras penas".

pronuncian por la franca *desigualdad* racial en posiciones recalcitrantes como la de Gobineau. Es este argumento de la "desigualdad innata" lo que explica la división entre los hombres y la calificación entre peores y mejores, entre quienes *merecen* en función de su suficiencia, fuerza, inteligencia, educación o bienes previamente acumulados y quienes *necesitan* en virtud de sus carencias, de su debilidad, de su tosquedad o su pobreza[94]. Ahora bien, los argumentos contemporáneos no son tan elementales, aunque llegan a conclusiones similares. Las jerarquías sociales son resultado del desarrollo que socialmente producen los hombres con su propia habilidad y esfuerzo, pero no todos son *igualmente* hábiles ni empeñan en cada caso el *mismo* esfuerzo. En un extremo vuelve a aparecer el *empresario*, el que arriesga, el que pone en juego su inteligencia y sus bienes para que la sociedad marche y quien merece, por todo ello, dirigirla y gozar de los frutos de *su* esfuerzo; del otro lado, se destacan el obrero o el "parásito", beneficiarios ilegítimos del estado social, quienes en su condición de *dirigidos* merecen una parte significativamente menor de la riqueza. Sobre esa distinción esencial, inevitable aun en una sociedad formalmente igualitaria, Burke había escrito hace doscientos años:

> Un hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa que pueda lograr con su esfuerzo, sin lesionar los derechos de los demás. Y tiene también derecho a una porción justa de todo lo que la sociedad puede hacer en su favor por medio de todas sus combinaciones de habilidad y fuerza. En esta participación todos los hombres tienen iguales derechos; *pero no a cosas iguales*. El que no tiene en el fondo común más que cinco chelines, tiene un derecho tan bueno a su porción como quien tiene quinientas libras a una porción proporcionalmente mayor. Pero no tiene derecho a una parte igual del dividendo que produce el capital social[95].

En la misma línea, David Ricardo y los economistas llamados clásicos insistieron en la desigualdad inevitable con argumentos estrictamente "económicos", sosteniendo que la renta de los terratenientes y el lujo de los capitalistas no era sino el resultado cuasi-natural del esfuerzo y la eficiencia, mientras la pobreza constituía el saldo correspondiente a la incompetencia y la pereza[96]. Sin embargo, actuar en contra de la desigualdad, si bien parecía un asunto de justicia, no remediaba la situación y sí ponía en riesgo la riqueza y sus fuentes, situando al sistema en su conjunto en posibilidad de empeorar la fortuna y la suerte de todos sus miembros haciendo aún más pobres a los

---

94 Burke, p. 92; Gobineau, p. 90.

95 Burke, *op. cit.*, p. 92-93.

96 Galbraith, J. K. *La sociedad opulenta*, p. 122.

desposeídos[97]. Se podría pensar que el talante reaccionario de dichas argumentaciones corresponde al encono interclasista que precede y sobreviene a la Revolución Francesa, pero no es así. Franco Crespi, pensador débil, escribe no hace mucho:

> Si esto es verdad [la imposibilidad de la emancipación colectiva y la igualdad], no nos queda sino reconocer que es imposible esbozar un orden social en el que no se distingan el que sabe del que no sabe, la conciencia del que dirige y la inconsciencia de los dirigidos, aquellos hombres capaces de relativizar y quienes tienen necesidad de normas y referencias absolutas[98].

El fondo, idéntico, de las viejas y las nuevas afirmaciones anti-igualitarias obra en la descalificación de la lucha por la equidad efectiva de los hombres, tanto como en la cancelación de toda idea de libertad, en donde se incluye asimismo la lucha por la felicidad. "Pero, por desgracia –abunda Crespi–, esto nos conduce hasta una posición elitista (...) y señala el final de cualquier perspectiva que haga posible una emancipación colectiva radical"[99], sobre todo, porque "conservar las condiciones de anticipación del futuro, que son las únicas que permiten mantener el orden social" implica barrer con absolutizaciones excesivas del tipo iluminista y tradicional acerca de la libertad.

Con la afirmación anterior queda en evidencia la preocupación principal del conservador clásico y la del posmoderno: *mantener el orden social amenazado por las ideas disolventes de la igualdad y la felicidad.* O bien porque está inscrito en la naturaleza humana, o porque la conservación del "orden social" así lo exige, o porque hay "leyes" económicas y sociales inquebrantables, es absolutamente imprescindible desechar la perspectiva de la emancipación, desencantarla y remitirla a una tensión progresiva "que jamás podrá ser llevada a término"[100].

En el caso de la libertad, el ataque se concentra particularmente en dos puntos: El primero afirma que la única libertad realmente existente es la que

---

97 *Ib.*, p. 123; de alguna forma, más allá de la crítica doctrinaria de W. Godwin, el objetivo del *Essay on Population*, de Malthus, es una fuerte reacción en contra de las "Leyes de pobres" que se estaban discutiendo en Inglaterra para "despresurizar" el descontento social y evitar el contagio revolucionario. De la misma forma, los argumentos que Madison empleaba hacia 1787 para reprender al Jefferson igualitario partían de la misma idea; *la igualdad no es natural, e imponerla a toda costa por mediación de leyes daría al traste con la única fuente reconocible de la riqueza: la propiedad.*

98 Crespi, F. "Ausencia de fundamento y proyecto social", en *El pensamiento débil*, p. 361.

99 *Ib.*, p. 360.

100 *Ib.*, p. 361.

proporcionan las "sociedades bien ordenadas" en donde privan el derecho y el consenso; el segundo postula que la única libertad posible es la que ofrecen las sociedades organizadas bajo una economía de mercado, porque la libertad realmente existente es la libertad de "elegir" qué satisfactores nos van a hacer o a hacer parecer felices, a través única y exclusivamente de su adquisición mercantil y su consumo.

De acuerdo, pues, con la primera posición, la única libertad razonablemente concebida es la que se asocia a la existencia y las actuaciones de *individuos*, por lo cual se circunscribe al ámbito de las sociedades capitalistas, se enuncia como "democrática", clausura toda posibilidad de "libertad en general" y se resuelve formalmente como el planteamiento y logro programático de un puñado de "libertades básicas": libertad de pensamiento y libertad de conciencia; libertad política y libertad de asociación; libertad física e integridad de la persona, y al final, pero no al último, "los derechos y libertades que incluye el principio de legalidad (rule of law)"[101], lo que en lenguaje técnico se llama "seguridad jurídica". El argumento fuerte para afirmar *este* modo de la única libertad posible se apoya, sin embargo, en un concepto limitativo de sujeto humano como *persona/individuo* que recupera exclusivamente las potestades *racionales* y *razonables* del *burgués*: "la capacidad del sentido de lo recto y de la justicia (la capacidad de reconocer los términos equitativos de cooperación y de *ser razonable*), y la capacidad de una concepción del bien (y, por tanto, de *ser racional*)", en donde razonable quiere decir "conservar la capacidad de cooperar socialmente con el fin del beneficio mutuo" (a vueltas con el *mercado*), y racional se refiere "a la ventaja racional de cada participante; a aquello que los participantes, como individuos, intentan sacar [de sus actuaciones]"[102] (a vueltas con la *empresa* y los intereses individuales). Otra vez el suelo común de estas afirmaciones se localiza en la articulación de las ideas básicas del liberalismo *naturalista* con el postulado *individualista* de que las actuaciones de los hombres, siempre aisladamente considerados, son guiadas inevitablemente por el interés egoísta, pero basta con que se dispongan y entrecrucen a través del *mercado* para que la vieja "mano invisible" de Adam Smith traduzca una falible y divertida anarquía en una *buena* organización social. Aun cuando no se exprese así en todos los casos, parte de ese "consenso" al que se refería Fukuyama consiste en afirmar que el mercado y sus mecanismos ofrecen la máxima libertad individual posible, y que a partir del planteamiento razonable

101 Rawls, John. *Sobre las libertades*, p. 33.

102 *Ib.*, p. 45 y 42.

y la lucha por los intereses individuales de sus miembros es posible construir una sociedad. El problema, empero, no es la propuesta en sí misma (que pretende fundarse realistamente en el modelo que le proporciona la sociedad norteamericana: sin Estado intervencionista, sin minorías conflictivas, sin pobreza extrema, sin "lucha" de clases[103]) sino el que su sostenimiento se traduzca en la descalificación, tanto de otras alternativas teóricas o doctrinarias, como de todas aquellas sociedades "mal ordenadas" en las que la libertad, aun esa libertad, por definición, es todavía imposible.

Esta posición, ciertamente "liberal" en la acepción tradicional del término, kantiana en más de un sentido, no se cuenta, por cierto, entre las más radicalmente revisionistas respecto de las ideas iluministas y racionalistas acerca de la libertad y el orden social. Ya Daniel Bell, en contraste, en un tiempo tan lejano como 1969 fustiga *la liberalidad* excesiva y disolvente y el franco desparpajo con el que se conducen los intelectuales de su tiempo, clientes (por no decir víctimas) de una concepción *demasiado* liberal de la emancipación y la felicidad humanas, cuyo sentido escapa a toda factibilidad y lesiona las formas establecidas y consagradas de sociabilidad verdaderamente libres y verdaderamente democráticas[104].

El segundo principio de descalificación, como se dijo, no apela al derecho o al mercado sin más, sino al "concepto" de libertad y a la imposibilidad de su aplicación práctica. Más allá de las libertades fácticas relativas a las actuaciones de individuos concretos en el seno de una sociedad bien ordenada y codificadas extensivamente por el derecho público y privado, la "libertad" en general es solamente conceptual y, en cuanto tal, masivamente metafísica. Esto es, toda libertad que *no se efectúa* en un acto *libre* es "otra cosa", ni racional ni razonable, a la que por tradición o abuso léxico o metafísico damos el nombre de libertad; porque en verdad sólo son libres los actos que en un marco legal, legítimo y previamente *establecido*, apelan individualmente al "interés", y cooperativamente al "beneficio mutuo". La conclusión parece ser ésta: la libertad, o mejor dicho, las libertades, son posibles exclusivamente en una sociedad "ya libre" y "bien

---

103 Todo ello es una rotunda y manifiesta falsedad, sin embargo, sus panegiristas insisten recurrentemente en el modelo norteamericano *a costa de ignorar sus cuarenta millones de pobres*, el peso *absoluto* de su estado, su burocracia y su maquinaria de guerra en lo interno y lo externo, sus minorías conflictivas y la invasión silenciosa de "indocumentados" por su frontera sur, su creciente corrupción interna y sus ligas con el narcotráfico internacional, signos, todos ellos de un estado en proceso de "desordenamiento" o franca descomposición.

104 Bell, D. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, pp. 106-107.

ordenada", por lo tanto, *la lucha por la liberación* a través de medios no especificados en una constitución no es bajo ninguna forma un acto propiamente *libre*, sino *sedicioso*[105]. Se trata, así, de llevar a un callejón sin salida a todo "relato de emancipación" no codificado en y por las reglas imperantes, clausurando la apuesta revolucionaria o remitiéndola al limbo de lo no-deseable o de lo no-factible.

Este repaso crítico de las posiciones que glosan el *fin de la historia* desde posiciones abiertamente *políticas*, nos ha permitido observar que este "fin" no es uno más de los fines discretos a través de los cuales se manifiesta y se trata de probar el *fin de la modernidad*. Y que aun cuando en términos meramente formales podamos equipararlo con el "agotamiento" de los otros "grandes relatos", el que se imputa a la historia aparece en un lugar propiamente *central* entre las explicaciones alternativas y divergentes que han merecido nuestro tiempo y nuestro mundo. Porque se presume que la historia habría cobijado bajo sus distintos nombres *el gran relato de todos sus relatos*.

Sin embargo, hemos constatado, a través de la glosa crítica de este vasto esfuerzo, que el pequeño relato de los "fines" no es sino una nueva máscara –decorada con motivos escatológicos– detrás de la cual se oculta "el verdadero sentido de los hechos", en el que se debe leer no el "fin" de la modernidad *tout court* sino la descalificación unilateral, y a toda costa, de sus relatos de emancipación, junto con la propuesta, abiertamente cínica, por la profundización y la radicalización de ese "capítulo político-económico" del programa para la modernización capitalista que dispuso en manos de las élites toda la riqueza y todo el poder social. Y que aún es posible, en consecuencia, considerar el "fin de la historia" como un tópico estratégico y fundamental, no solamente porque en torno a él convergen y se anudan los problemas del supuesto "paso" de la modernidad a la posmodernidad, sino porque en él se juega la idea de la posibilidad o la imposibilidad de la transformación del mundo, la afirmación de la esperanza o, frente a ella, una decidida y radical apología de lo que ya es.

---

105 Rawls, J. *Sobre las...*; "Regla del peligro claro y presente", pp. 97-106.

A Manera de Punto de Partida

A MANERA DE PUNTO DE PARTIDA

> *Sólo tiene derecho a encender la chispa de la esperanza* aquel *historiador traspasado por la idea de que* ni siquiera los muertos *estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer.*
>
> Walter Benjamin

Después de este largo recorrido por el mundo y el submundo histórico, por su litoral, su campo y sus cavernas, es posible intentar una suerte de balance o recuento *evocativo*, en lugar de una bitácora puntual. Preparado y efectuado a la manera de un ejercicio *cartográfico*, nuestro viaje a la historia no se caracteriza necesariamente por el descubrimiento de portentos, sino por el modesto *reconocimiento* de algunos de sus lugares y personajes emblemáticos: su *Escila* y su *Caribdis* gnoseológicas, sus *lotófagos* desmemoriados, *Circe* académica, el robusto pero igualmente ciego y petrificado *Polifemo*, *Clío/Penélope* y toda una cohorte de *esclavas* indiscretas y *pretendientes* charlatanes. *De vuelta a casa*, es posible suscribir las palabras con las que se suele hablar de ciertos lugares...

> ...y para describírtelos tendría que recurrir a las metáforas del hollín, del chirriar de las ruedas, de los gestos repetidos, de los sarcasmos. *La mentira no está en el discurso, está en las cosas*[1].

I

La historia es un medio de vida. Esta frase de Marleau-Ponty condensa el resultado, tendencialmente completo, de nuestra *indagación*, de nuestra particular ἱστορίη. Esto quiere decir que deberemos reconocer, bajo el mismo nombre, la *realidad*, la *totalidad* y el *devenir* del mundo. *Todo es historia*, pero no toda historia lo es en un mismo plano *temporal* y de una misma *forma*. La incomprensión y el apresuramiento en la caracterización de estas indudables *diferencias* son las limitantes teóricas y discursivas que nos han llevado de la

[1] Calvino, Ítalo. *Las ciudades invisibles.*

mano hacia la tentación y el error que implica el propósito de concebir y relatar *historias*; a separar artificiosamente la historia de los historiadores de la memoria colectiva, a invocar la historia como conocimiento de "hechos" en *contra* de la historia como forma de la conciencia, a distinguir la historia natural y la naturaleza *historizada* por la presencia y el concurso productivo de los hombres. A ignorar que la historia también es la recuperación *emotiva* de un pasado compuesto de "sacrificios y de glorias", la experiencia de un presente en el que se conserva el deseo de "seguir viviendo juntos" y la *proyección* hacia el porvenir de una conciencia y un anhelo de futuro. En efecto, no se trata de la *misma* historia, pero ninguno de sus "hechos", de sus lugares y sus tiempos deja por ello de ser historia y de participar en la factura de *la* historia. ¿Un problema de "nombres"? No necesariamente. Un problema "con" nombres, sí, pero derivado de un problema mayor: la manifiesta incapacidad de casi todos para establecer, en el lugar en el que hasta ahora se ha efectuado una absurda separación, una urgente y necesaria *sutura.*

II

Habitualmente, las ciencias se dotan con una perspectiva teórico-metodológica y un objeto propios mediante una operación, dilatada y compleja, que los epistemólogos resumen bajo las denominaciones genéricas de "corte", "sustitución de paradigmas" o algún sinónimo adecuado. Y aunque esto no sea ni histórica ni científicamente *del todo* cierto, en la mayoría de los casos se ha establecido una especie de *convención* que permite pensar y organizar el cuadro general del conocimiento científico bajo la perspectiva de su desarrollo, de su evolución constante, de la *superación* teórica que representan los nuevos marcos, avances y descubrimientos científicos con relación a sus antecedentes próximos o remotos, los que después de uno o varios "cortes" o "revoluciones" pasan a la condición de "prehistoria" científica.

Esta concepción –ciertamente "desarrollista" del conocimiento científico– corresponde regularmente a la configuración propiamente *moderna* del conocimiento, la que se inscribe en ciertos horizontes de *aprehensión* y *expresión* cognoscitiva (*empiristas* o *racionalistas*) cuya pertinencia, *racionalidad* y *objetividad* se fundan en un *sentido de la realidad* en la que ésta aparece *escindida* en un Sujeto y un Objeto plenamente diferenciados, y cuyo rendimiento depende de la capacidad que conserva cada una de las *disciplinas* en las que necesariamente aquellos horizontes se traducen y verifican para determinar, conservar y hacer *operativa* y *productiva* esa separación y esa diferencia. Bajo esta perspectiva, una nueva ciencia *llega a serlo* en cuanto es

capaz de determinar con indudable precisión qué dominio *discreto* de la realidad abarca su mirada, y cuáles deben ser las características, posibilidades y límites de esa misma *mirada* que lo abarca. Dicho de otra forma, toda ciencia, para ser considerada como tal, debe establecer satisfactoria y definitivamente qué *objeto* o qué conjunto limitado de *objetos*, abstraídos o separados del conjunto de *la realidad*, son de su particular incumbencia, mientras contemporáneamente dispone qué Sujeto (o mejor dicho, qué clase de *actividad cognoscitiva*) le es en cada caso pertinente. Si tratamos de señalar el denominador común de todo este proceso, las nociones de "corte" o "escisión" parecen ser las más adecuadas, porque ilustran o ejemplifican la *separación* originaria entre la realidad y su conocimiento y entre la ciencia y la no-ciencia, la *diferencia*, ya propiamente gnoseológica, entre el objeto conocido y el sujeto que lo conoce, la *reducción* analítica del objeto en "objetos" y la *parcelación* de la actividad cognoscitiva del sujeto en "pasos" u operaciones metodológicas discretas.

Tradicionalmente la historia ha pretendido hacer lo mismo, y ha fallado por más de una razón. Principalmente porque en la historia, como hemos podido constatar, el primer corte, y el que determina el carácter de todos los demás, no se verifica necesariamente entre una forma tosca de conocimiento y una forma más completa, desarrollada o *fina*. El corte que se opera en el plano de la realidad *histórica* originaria no la separa, en una primera instancia, en un sujeto y un objeto de conocimiento, sino que dispone de una parte a la *realidad pasada* y de otra a la *realidad presente*. La escisión que se verifica, así, *en el seno del objeto mismo*, es propiamente pre-gnoseológica y consiste en separar sus planos temporales conservando *provisionalmente* y para ambos el estatuto de "realidad" histórica. Sin embargo, en el siguiente paso esta realidad única aparece escindida en dos dimensiones *ontológicas* distintas e inconmensurables, para cada una de las cuales corresponden ahora distintos "nombres". Conserva el nombre de "historia" única y exclusivamente la realidad que *ya pasó*, una realidad cuya cualidad intrínseca es que ya no existe, *que ya no es presente*. Frente a ella la realidad actual, reconocida bajo distintos nombres, *ya no es materia histórica*. De ahí que el segundo corte, ya propiamente *gnoseológico*, subraye la existencia asimétrica no de dos, sino tres elementos: un sujeto y dos objetos; porque distingue efectivamente al "historiador" y a su "materia", mientras a ésta la escinde en *objeto/pasado* y en *objeto/presente*.

III

Bajo la impronta del modelo epistémico *dualista* dominante, el sujeto-historiador, quien "encuentra" en el *pasado* (y sólo en el pasado, que es ya *historia*) su objeto de conocimiento específico o único, se ve obligado a remitir al limbo o a la nada al "objeto-presente", y se muestra incapaz de asumir consecuentemente la condición compleja, articulada y viva de un objeto unitario. Se produce así un esquema disciplinario *abigarrado y denso*, en donde la segunda forma del objeto (la que en rigor debería nominarse "presente histórico") resulta innecesaria, estorbosa, *problemática*. Los cortes posteriores, que reproducen y subrayan esta supresión *inconsecuente* del presente, generan una serie de pares categoriales excluyentes (pasado/presente, vivo/muerto, generalidad/particularidad, evento/discurso), en los que ahora es posible aprehender y expresar teórica y metodológicamente lo que antes de la intervención historiográfica había sido una y la misma realidad en *movimiento*, toda ella *viva, cambiante*, en *devenir*. La exclusión del presente, sin embargo, produce como efecto una limitación o deficiencia fundamental de los estudios históricos; que en cuanto en el curso de su desarrollo *alcanzan* el presente –como no saben, como no han aprendido a nombrarlo porque les es ajeno– sin más lo *niegan*, o lo *esconden* bajo el recurso de su misma actividad escriturística.

El historiador, como reiterativamente se consigna, "no deja de encontrar el presente en su objeto y el pasado en su práctica", pero como no se permite a sí mismo considerar ni *teórica* ni *prácticamente* la realidad pasada como un componente *actuante* y *vivo* de la realidad presente –y como tampoco se permite asumir el presente como objeto– resuelve su separación de la única forma que le es posible hacerlo: *discursivamente*. Lo que resulta de esta operación (a través de la cual la historia se construye efectivamente un dominio epistémico *propio*) constituye un despropósito, porque el pasado, abstraído de la *realidad en curso* que le da *sentido*, ya no puede existir sino merced a su invención y a su escritura, afirmándose con ello su condición de *artificio*. Al final solamente queda en pie el Sujeto-historiógrafo, verdadero *demiurgo* de una "realidad" así insustancializada y renominada ilegítimamente como *historia*.

IV

Por cualquier lado que se le mire todo esto es una inconsecuencia. Es una inconsecuencia *científica* porque los cortes que dan vida al conocimiento de la historia no son limpios, porque dejan de lado *residuos* tan inquietantes como la realidad presente y viva, y porque al excluirla introducen en la recuperación del pasado y en la reconstrucción del presente un claro índice de irracionalidad e

ininteligibilidad que se manifiesta recurrentemente como *crisis*. Es igualmente una inconsecuencia *teórica* porque la operación historiográfica, así fundamentada, es incapaz de superar la *confusión* que identifica bárbaramente el nombre de una materia con el nombre de su conocimiento. Se trata finalmente de una inconsecuencia *social* porque ya sumida en la desesperación que le acarrea el no saberse una ciencia "como las demás", la actividad discursiva del historiador extirpa y enajena el pasado vivo de los hombres para producir *artificialmente* y poner en su lugar un "pasado" masivamente discursivo y ahora sí definitivamente *muerto*. La historia de la historiografía muestra las profundas marcas que tales inconsecuencias han producido en el tejido y el seno mismo del conocimiento y la conciencia histórica.

V

Pero el problema sería meramente técnico –y su solución sería igualmente técnica– si no interviniera en ello el interés específicamente *político* que se consustancializa con la historia. Recuperado o no por una escritura especializada, el relato histórico comporta espontáneamente una visión y un juicio de las cosas que no dejan de incidir en el comportamiento social y moral de los hombres. Bajo algunas de sus manifestaciones espontáneas constituye un haz de recuerdos gloriosos y de señas de identidad, y contribuye de esa forma a la conservación y consolidación de grupos, comunidades y naciones. Inscrito en ciertos documentos y empresas emblemáticas, es una suerte de proyecto, de programa de reforma o de transformación social. Ya bajo una forma narrativa se transforma en lecciones, en ejemplos, en épica social con la que se renuevan y nutren evocaciones o deseos compartidos. El presente, así, no puede ser totalmente negado, porque atraviesa y *desborda* la producción historiográfica, no le permite al historiógrafo sustraerse a su tiempo y reclama la inscripción y el consumo de su obra en un haz de relaciones y actuaciones concretas.

VI

Si todo esto es cierto, la crisis que ancestralmente ha acompañado a la historia y a los estudios históricos desde su nacimiento hasta su presunto "final" no es una crisis "de crecimiento", como la quieren hacer ver los historiógrafos. Tampoco tiene su origen en el "avasallamiento" de que es objeto la historiografía por parte de las "otras" ciencias, especialmente la economía o la sociología. Su crisis es *estructural* y *orgánica*, y se asocia al hecho de que la historia, tal como la conocemos, nunca ha sabido qué hacer con el *presente*. Si por una parte

renuncia a él amparándose en sus determinantes gnoseológicas, la *realidad pasada* que glosa su discurso adquiere el estatuto de fantasmagoría, de fábula "verdadera" pero fábula al fin. Porque "revivir a los muertos" resulta una impostura cuando no se establece qué ligas emotivas, morales, sociales y políticas unen a los vivos con los muertos, cuando no se explicita qué interés nos conmina a revivirlos, qué fantasmas se quieren conjurar y a que proyectos se quiere convocar. Si del otro lado, el historiador asume abiertamente el peso de su presente, su dicho se colorea con el *interés*, y la historia se consustancializa con la política, haciendo "peligrar" su nunca bien ganado estatuto científico. *El problema y su solución son el presente.* Cómo restablecer la unidad esencial y hacer entrar en la consideración histórica el presente proscrito: ésa es la *primera* cuestión.

VII

La expresión "fin de la historia" comporta muchos más sentidos de los que a la letra *dice*. En calidad de substrato de aquellos sentidos puede ser reconocido un emplazamiento estratégico, propiamente *político*, que obra en favor de la consolidación y la conservación de un estado de cosas social en donde imperan extensiva y ostensiblemente los intereses globales de las corporaciones económicas internacionales (o de los gobiernos dominados por ellas), en donde los desposeídos y los oprimidos (*que los hay*...) están *condenados* de antemano. En el curso de su preparación y su despliegue, las determinantes discursivas y propagandísticas de aquel emplazamiento estratégico han llegado a permear y acaso *dominar* los términos en los que la historia se *hace*, se *recupera*, se *escribe* y se *piensa*, predisponiendo su virtual esterilización y *vaciamiento* a través de "formas" académicamente consagradas que obran preferentemente *en contra* de todo lo que como quehacer discursivo la asocia a la *memoria*, la *identidad* y las *expectativas* de redención y de felicidad colectiva de los pueblos. Junto con todo esto, es posible constatar que la historia es en efecto "un territorio violentamente disputado", que detrás de los dispositivos teóricos o doctrinales que animan su recuperación y su cultivo –ya académico, ya propagandístico– se adivinan posiciones que expresan intereses *políticos*, y que debido a ello *ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si éste vence...

VIII

Pero lo histórico es un referente ontológico *excesivo*, cuya riqueza y vastedad son continente aún de su "final". La paradoja de nuestros "mistagogos" es el no poder encontrar y enunciar adecuadamente la verdad, las características y los pormenores de un "fin de todas las cosas" *que no forme parte de la historia*

misma, que realmente la trascienda, que vaya efectivamente "más allá". Porque el "fin", frente a una historia que en virtud de su *ser* y de su *poderío* lo abarca todo, no puede enunciarse como el *tiempo/lugar* de una cesura, de un arribo, como tampoco es el anuncio de un "grado cero" o de un "nuevo comienzo", así sea *débil*. Es, cuando mucho, la metáfora escatológica bajo la que se esconde un enunciado vergonzantemente programático: *poner fin*, acotar o finalmente clausurar una realidad viva en donde todavía se tienen enemigos; una realidad *escindida* que aun siendo un *medio de vida* no puede dejar de ser el *espacio de una lucha a muerte*.

IX

La historia, ha dicho Kundera, es *la lucha de la memoria contra el olvido*. A lo largo de este trabajo hemos podido constatar que la historia es muchas cosas más. El problema es que sus "nombres", usados exclusivamente como *nombres propios* de un pasado *muerto*, un quehacer *escriturístico* y una disciplina *académica*, han impedido "jugar" creativamente con la indefinición, con los excesos, con la vastedad y el poder que se genera y se conserva en el hecho de *saber* que se está vivo, que se piensa, que se desea, que se espera, que se busca: *que es deseable y posible volver a reinventar el mundo de la vida*.

Sin embargo, muy poco podremos hacer por esa *vida* si no salimos previamente en busca de la *historicidad*. La disputa por la historia pasa necesariamente por su relanzamiento como *memoria* y como *conciencia*, pero aún antes, por la *recuperación* de su original consustancialidad con lo político. Pero solamente nos será dado recuperar esa solidaridad esencial si logramos "sacar" a la historia de la razón hipotecada a lo que "ya es", y si somos capaces de inscribir a la historia en la razón que apuesta, una vez más, *a lo posible*.

La razón histórica tampoco ha sabido qué hacer con el futuro: ésa es la *segunda* cuestión.

X

El de la historia no es un problema de nombres, sino de *intereses*. Y la pregunta se formula así: ¿qué demandamos a la historia, qué demandamos de la historia?

A la historia se le puede demandar una visión *comprensiva* de las cosas que fueron, y que son ahora y aquí mismo; *de* la historia se demanda una visión *esperanzada* de las cosas que vienen, o que *pueden* venir. Bajo la primera formulación el interés se dirige hacia esa reserva enorme de recursos de vida y

de *sabiduría* que se recuperan espontánea o intencionadamente en las casi inabarcables formas de la memoria; escrita o no escrita, inscrita solamente en testimonios monumentales o domésticos, en portentosas ruinas o en el más simple de los útiles y despojos producidos por el vivir a secas. En las formas de vida y de cultura de quienes hoy mismo se conservan como herederos en linaje y memoria "de sus muertos" la historia *sigue* ahí: esperando nuestro interrogatorio –si queremos solamente *saber* de ella–, o trabajando obscuramente como fuente y fuerza de lo que permanece o cambia. La segunda formulación no requiere necesariamente de preguntas y respuestas *distintas*; demanda de la historia sus recursos y su sabiduría, pero suma a éstos una visión *esperanzada* que reconoce en las mismas fuentes y las mismas fuerzas lo que contribuye a conservar o a transformar las cosas, a *detener* el cambio o a *producirlo*.

XI

Nada parece indicarnos que el mundo de hoy –a pesar del "triunfo" de la *idea* de Occidente y de la "mundialización" de la *democracia liberal*– sea más justo, más equitativo y más libre que ese otro *viejo* mundo que sólo en apariencia superficial y apresuradamente ahora se deja atrás. Por lo contrario, frente a todo esto se han hecho cuentas demasiado alegres; porque se constata sin el mayor esfuerzo un vacío enorme, una total desproporción entre lo que se afirma en tono apologético y lo que cotidianamente se ve en la calle o se lee en los titulares de los diarios; o porque se percibe que en efecto "el desorden gana al orden", y que frente a ese pronunciado *declive hacia la nada* en el que se han convertido nuestros días vuelve a inscribirse una renovada "idea de felicidad y redención". Una idea que se *oculta* en la representación del pasado, que es la historia que se cultiva y escribe, y que se *revela* en ese anhelo de futuro con el que se tejen nuestras expectativas, también ahora a través de la historia y de la *consideración pensante de la misma*.

"Articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'como verdaderamente sucedió'. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro", afirma Walter Benjamin[2]. Pero igualmente la recuperación, también histórica, de la memoria de los oprimidos, nos enseña que el estado de peligro en el que ahora vivimos es la regla, y que deberemos llegar a un concepto *pensante* y *reflexivo* de la historia capaz de

---

[2] Benjamin, Walter. "Tesis sobre filosofía de la historia", en *Para una crítica...*, p. 122.

albergar en sí mismo ese *relampagueo* del recuerdo, esa *conciencia* del peligro y ese *ideal* de llevar a su fin la obra de liberación "en nombre de las generaciones de vencidos".

XII

La historia no ha dicho aún su última palabra; y mientras no la diga, y mientras entre los oprimidos haya oídos para ella, se justifica y reafirma la certeza de que las cosas deben seguir cambiando, o que la historia, en realidad, aún no *principia*.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. W. "Por qué aún filosofía", en *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*, trad. R. Vernengo, Caracas, Monte Ávila Eds., 1969.

ADORNO, T. W. y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. Jacobo Muñoz, Barcelona/México, Eds. Grijalbo, 1973.

AGUAYO QUEZADA, S. "¿El triunfo universal del liberalismo? Final de la historia", en *La Jornada Semanal* #17, 8 de octubre de 1989.

ANDERSON, Perry. "Modernidad y revolución", en *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Eds. Puntosur, 1989.

ARIES, Phillipe. "L'histoire des mentalités", en Le Goff, *La nouvelle histoire*, Paris, Historiques, Editions Complexe, 1988.

ARISTÓTELES. *Metafísica*, trad. Patricio de Azcárate, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1972.

—. *La Política*, trad. Patricio de Azcárate, Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe, 1941.

—. *Obras*, trad. F. de P. Samaranch, Madrid, Aguilar Ediciones, 1982.

ARON, Raymond. *Dimensiones de la conciencia histórica*, trad. D. Huerta y P. Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

—. *Introducción a la filosofía de la historia. Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica*, trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1984.

AUGER, Iván. "Triunfo del capitalismo: ¿Fin de la historia?", en *La Jornada Semanal* #19, 29 de octubre de 1989.

BABEUF, G. *Realismo y utopía en la Revolución Francesa* [Escritos de Graco Babeuf], traducción y selección de Marçal Tarragó, Introducción y notas de Claude Mazauric, Barcelona, Eds. Península, 1970.

BABEUF, G. y otros. *El socialismo anterior a Marx*, trad. G. Gayá, México, Ed. Grijalbo, 1969.

BACON, Francis. *Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana*, trad. Jorge Castilla, México, Juan Pablos Editor, 1984.

—. *Instauratio Magna. Novum Organon. La nueva Atlántida*, trad. M. L. Jarocka, C. Litrán y Ma. C. Merodio, México, Ed. Porrúa, 1975.

BALANDIER, Georges. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad de movimiento*, trad. Beatriz López, Barcelona, Ed. Gedisa, 1990.

BARROSO, P. y otros. *El pensamiento histórico: ayer y hoy* (Antología, 3 vols.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

BAUDRILLARD, Jean. *Cultura y simulacro*, trad. A. Vicens y P. Rovira, Barcelona, Ed. Kairos, 1987.

BAUMER, Franklin L. *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio de las ideas, 1600-1950*, trad. J. J. Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

BELL, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, trad. Néstor Míguez, Madrid, Alianza Universidad, 1977.

BENJAMIN, Walter. "Tesis de filosofía de la historia", en *Para una crítica de la violencia*, trad. M. A. Sandoval, México, Premiá Editora, 1978.

BERKELEY, George. *Principios del conocimiento humano*, trad. P. Masa, Buenos Aires, Aguilar Argentina Eds., 1980.

BERLIN, Isaiah. *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, trad. F. González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

BERMAN, Marshall. "Brindis por la modernidad", en *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Eds. Puntosur, 1989.

—. "Las señales en la calle" (Respuesta a Perry Anderson), en *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Eds. Puntosur, 1989.

—. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, trad. Andrea Morales, México, Siglo XXI Eds., 1988.

BERNSTEIN, Richard (Comp.). *Habermas y la modernidad*, trad. F. Rodríguez Marín, Madrid, Ed. Cátedra, 1988.

BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier l'historien*, Paris, Armand Colin, 1974 [Ed. española: *Introducción a la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953].

BLOOM, A., HIMMELFARB, G., KRISTOL, I., MOYNIHAN, D. P., SESTANOVICH, S. "Responses to Fukuyama", en *The National Interest*, Summer, pp. 19-35, 1989.

BOIS, Guy. "Marxisme et histoire nouvelle", en Le Goff, *La nouvelle histoire*, Paris, Historiques, Editions Complexe, 1988.

BORDIEU, Pierre. *La ontología política de Martin Heidegger*, trad. César de la Meza, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1991.

BOVERO, *Los adjetivos de la democracia*, México, Instituto Federal Electoral, 1995.

—. *Los desafíos actuales de la democracia*, México, Instituto Federal Electoral, 1995.

BRAUDEL, Fernand. *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols. [2™ Ed. corregida y aumentada], trad. M. Monteforte, W. Roces y V. Somón, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

—. *La historia y las ciencias sociales*, trad. Josefina Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

BURCKHARDT, Jacob. *Reflexiones sobre la historia universal*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

BÜRGUER, Peter. "El significado de la vanguardia", en *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Eds. Puntosur, 1989.

BURKE, Edmund. *Textos políticos*, trad. V. Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

BURKE, Peter. (Editor) *Formas de hacer historia*, trad. J. L. Gil, Madrid, Alianza Universidad, 1993.

BURY, John. *La idea del progreso*, trad. Elías Díaz, Madrid, Alianza Editorial, 1971.

CACCIARI, Massimo. *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, trad. Romeo Medina, México, Siglo XXI Editores, 1982.

CASSIRER, Ernst. *La filosofía de la ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

CARBONELL, Charles-Olivier. *La historiografía*, trad. A. Garzón del Camino, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

CARR, D. H. *¿Qué es la historia?*, trad. J. Romero Maura, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1965.

CASULLO, Nicolás. (Comp.) *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Eds. Puntosur, 1989.

CERTEAU, Michel de. "Una epistemología en transición: Paul Veyne", en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, num. 1, 1993.

—. *La escritura de la historia*, trad. Jorge L. Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

CERVANTES, Luis. *Los límites de la modernidad*, México/Guanajuato, Universidad Autónoma Metropolitana A. y Gobierno del Estado de Guanajuato, 1993.

CHARTIER, Roger. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Ed. Gedisa, 1995.

CHATELET, François. *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, trad. César Suárez, México, Siglo XXI Editores, 1978.

—. *Una historia de la razón. Conversaciones con Emile Noël*, trad. O. Terán, Buenos Aires, Eds. Nueva Visión, 1993.

CHATELET, F. y MAIRET, G. (Eds) *Historia de las ideologías*, trad. Jorge Berriuso y René Palacios, Madrid, Ediciones Akal, 1989.

CHESNEAUX, Jean. *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y los historiadores*, trad. A. Garzón del Camino, México, Siglo XXI Editores, 1977.

CHOMSKY, N. y DIETERICH, H. *La sociedad global. Educación, mercado, democracia*, México, Joaquín Mortiz Eds., 1996.

CIORAN, Emile M. "L'age d'or", en *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960 [Edición en español: Historia y utopía, trad. Esther Seligson, Artífice Ediciones, 1984].

COLLAZO, Jaime O. *La naturaleza del conocimiento histórico*, Toluca, Mex., Universidad Autónoma del Estado de México, 1994.

COLLINWOOD, R. G. *Idea de la historia*, trad. E. O'Gorman y J. Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

COMTE, August. *Curso de filosofía positiva* (Lecciones 1 y 2). *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. J. M. Revuelta, Barcelona, Eds. Orbis, 1985.

CONDORCET, Jean Caritat. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, trad. M. Suárez, Madrid, Editora Nacional, 1980.

CONNOR, Steven. *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary*, Oxford, Blackwell, 1989.

CRUZ, Manuel. "Narrativismo", en *Filosofía de la historia*, Biblioteca Iberoamericana de Filosofía, V. 5., Comp. Reyes Mate, Madrid, Ed. Trotta, 1991.

—. *Filosofía de la historia*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1991.

D'ALAMBERT, Jean le Rond. *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, trad. Consuelo Bergés, Buenos Aires, Aguilar Argentina, 1974.

DANTO, Arthur C. *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965 [Ed. española: *Historia y narración* (caps. 1, 7 y 8), trad. E. Bustos, Barcelona, Paidós Ibérica, 1989].

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Ed. Trotta, 1995.

—. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, trad. Ana Ma. Palos, México, Siglo XXI Editores, 1993.

DESCARTES, R. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, trad. M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1968.

DHOQUOIS, Guy. *En favor de la historia*, trad. R. Modolell, Barcelona, Ed. Anagrama, 1977.

DILTHEY, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*, trad. Carlos Moya, Barcelona, Ed. Península, 1986.

—. *El mundo histórico. Obras* T. VII, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

—. *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. Julián Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

DOSSE, François. *La historia en migajas*, trad. F. Moratí i Pastor, Valencia. Edicions Alfons el Magnanim, 1988.

DRAY, William H. *Filosofía de la historia*, trad. R. Cordero Amador, México, UTEHA, 1965.

DUBY, Georges. *Orientations recentes des recherches historiques au France*, Atenas, Institut Francaice de Athenes, 1992.

DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*, trad. Bernabé Navarro, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

ECHEVERRÍA, Bolívar. "La revolución teórica comunista en las tesis sobre Feuerbach", en *Historia y sociedad. Revista latinoamericana de pensamiento marxista*, No. 6, Verano de 1975.

—. "Posmodernismo y cinismo", en *Diálogos sobre filosofía contemporánea*, México, Asociación Filosófica de México/UNAM, 1995.

—. *El discurso crítico de Marx*, México, Ed. Era, 1986.

ELTSER, Jon. *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*, trad. A. Bonanno, Barcelona, Ed. Gedisa, 1993.

—. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Ediciones Península, 1988.

FEBVRE, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Paris, Armand Colin, 1965 (Trad. española: *Combates por la historia*, trad. F. Fernández Buey y E. Argullol, Barcelona, Ed. Ariel, 1974).

FERRY, Luc. *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*, trad. Félix Blanco, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

FINKIELKRAUT, Alain. *La derrota del pensamiento*, trad. J. Jordá, Barcelona, Ed. Anagrama, 1987.

FOGEL, R. W. y ELTON, G. R. *¿Cuál de los caminos al pasado? Dos visiones de la historia*, trad. Eric Herrán, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

FONTANA, Josep. *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Ed. Crítica, 1982.

—. *La historia después del fin de la historia*, Barcelona, Ed. Crítica, 1992.

FOSTER, Hal. (Comp.) *La posmodernidad*, trad. Jordi Fibla, México, Ed. Kairos/Colofón, 1988.

FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI Editores, 1972.

—. *El orden del discurso. Lección inaugural en el College de France pronunciada el 2 de diciembre de 1970*, trad. A. González Troyano, Barcelona, Tusquets Editor, 1973.

FUKUYAMA, F. "Debate sobre 'El fin de la historia?'", en *Facetas* #89, marzo, pp. 8-13, 1990.

—. "The End of History?", en *The National Interest*, Summer, pp. 3-18, 1989.

—. "Are We at the End of History?". *Fortune*, January, pp. 75-78, 1990.

—. *El fin de la historia y el último hombre*, trad. P. Elías, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

FURET, François. *Marx y la revolución francesa*, trad. E. L. Suárez. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

GADAMER, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*, trad. A. D. Moratalla, Madrid, Ed. Tecnos, 1993.

GALBRAITH, John Kenneth. *La sociedad opulenta*, trad. Carlos Grau, Barcelona, Ed. Ariel, 1984.

GALBRAIHT, J. K. y FUKUYAMA, F. "Convergence and Post-History", *New Republic Quarterly*, pp. 48-52, Fall 1989.

GARCÍA CANTÚ, Gastón. (Comp.) *Textos de historia universal. De fines de la Edad Media al siglo XX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.

GALILEI, Galileo. *El ensayador*, trad. J. M. Revuelta, Madrid, Sarpe, 1984.

GIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*, trad. Ana Lizón, Madrid, Alianza Universidad, 1993.

GOBINEAU, Arthur de. *Escritos políticos*, selección de Michael D. Biddis, trad. R. Mattarollo, México, Ed. Extemporáneos, 1973.

GÓMEZ, Ricardo J. *Neoliberalismo y pseudociencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1995.

GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel: Pasado y Presente*, trad. Gabriel Ojeda, México, Ed. Juan Pablos, 1977.

GRISONI, D. y MAGGIORI, R. *Guida a Gramsci*, Milano, Rizzoli Editore, 1975.

HABERMAS, Jürgen. "Modernidad, un proyecto incompleto", en *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Eds. Puntosur, 1989.

—. *Conocimiento e interés*, trad. J. Ivars y L. M. Santos, Madrid, Ed. Taurus, 1982.

—. *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Ed. Taurus, 1989.

HANDLIN, Oscar. *La verdad en la historia*, trad. M. Pizarro, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Ma., Blackwell, 1990.

HEGEL, G. W. F. *Filosofía de la historia*, trad. J. M. Quintana, Barcelona, Ediciones Zeus, 1971.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

HEMPEL, Carl G. *Filosofía de la ciencia natural*, trad. Alfredo Deaño, Madrid, Alianza Universidad, 1977.

—. *La explicación científica*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1993.

HEMPEL, C. y otros. (Comp. Corina Yturbe), *Teoría de la historia*, México, Ed. Terra Nova, 1981.

HERDER, J. G. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Ed. Losada, 1959.

HERODOTO. *Los nueve libros de la historia*, trad. Bartolomé Pou, Madrid, Eds. Aguilar, 1969.

HIPPOLITE, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, trad. A. Drazul, Buenos Aires, Ediciones Calden, 1970.

HORKHEIMER, Max. "Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia", en *Historia, metafísica y escepticismo*, trad. Ma. del Rosario Zurro, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

—. *Teoría crítica*, trad. E. Albizu y C. Luis, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.

HUIZINGA, Johan. *El concepto de historia y otros ensayos*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Hugo Steinberg, México, Folios Ediciones, 1984.

ÍMAZ, Eugenio. *El pensamiento de Dilthey*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

JAMESON, Fredric. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, trad. J. L. Pardo, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1991.

JENOFONTE. *Anábasis*, trad. Fco. de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1969.

KANOUSSI, Dora. *Ensayo sobre el conservadurismo*, México, Plaza y Valdés Editores, 1994.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Ed. Losada, 1968.

—. *Crítica de la razón pura*, trad. M. García Morente y M. Fernández, México, Ed. Porrúa, 1972.

—. *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

KORSCH, Karl. *Tres ensayos sobre marxismo*, trad. Ana María Palos, México, Ed. Era, 1979.

KORSCH, K., MATTICK, P. y PANNEKOEK, A. *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?*, trad. S. Mastrángelo y A. Zenker, México, Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI Editores, 1978.

KOSELLECK, Reinhardt. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. N. Smilg, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993.

KOYRÈ, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*, trad. E. Pérez y E. Bustos, México, Siglo XXI Eds., 1977.

—. *Estudios Galileanos*, trad. M. González Amboú, México, Siglo XXI Eds., 1980.

KRISTELER, Paul O. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, trad. F. Patán. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

LAKATOS, Imre. *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, trad. Diego Ribes, Madrid, Ed. Tecnos, 1987.

LE GOFF, Jacques. (Comp.) *La nouvelle histoire*, Paris, Historiques, Editions Complexe, 1988.

—. *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, trad. Marta Vasallo, Barcelona, Ed. Paidós Estudio, 1991.

LE GOFF, J. y NORA, P. (Comps.) *Hacer la historia*, Volumen I, Nuevos problemas, trad. Jem Cabanes, Barcelona, Ed. LAIA, 1985.

LE MOUËL, Jacques. *Crítica de la eficacia. Ética, verdad y utopía de un mito contemporáneo*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1992.

LE ROY LANDURIE, Emmanuel. *Entre los historiadores*, trad. Tomás Segovia, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

LEFEBVRE, Georges. *El nacimiento de la historiografía moderna*, trad. A. Méndez, Barcelona, Eds. Martínez Roca, 1974.

LEFEBVRE, Henri. *La violencia y el fin de la historia*, trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1986.

LEVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*, trad. F. González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

LEWIS, Bernard. *La historia recortada, rescatada, inventada*, trad. J. González H., México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

LINDBERG, Tod. "World Verging on Democracy?", en *Insight*, June 26, 1989.

LOSEE, John. *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, trad. A. Montesinos, Madrid, Alianza Universidad, 1981.

LUKACS, Georg. *Historia y consciencia de clase*, trad. M. Sacristán, Barcelona/México, Ed. Grijalbo, 1969.

LYOTARD, Jean-François. "Pequeña perspectiva de la decadencia y de algunos combates minoritarios por emprender allí", en Grisoni, D. (Comp.) *Políticas de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

—. *La posmodernidad* (explicada a los niños), trad. Enrique Lynch, Barcelona, Ed. Gedisa, 1987.

—. "¿Qué era la posmodernidad?", en *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Eds. Puntosur, 1989.

—. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, trad. M. Antolín, Madrid, Eds. Cátedra, 1987.

—. *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée, 1984.

MANDELBAUM, Maurice. *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimore/London, John Hopkins University Press, 1977.

MAQUIAVELO, Nicolás. *Obras políticas*, trad. Luis Navarro, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1971.

—. *Historia de Florencia*, trad. Félix F. Mingas, Madrid, Eds. Alfaguara, 1979.

MARDONES, J. M. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1991.

MARLEAU-PONTY, Maurice. *Filosofía y lenguaje. College de France 1952-1960*, trad. Hugo Acevedo, Buenos Aires, Ed. Proteo, 1969.

MARROU, Henri I. *Del conocimiento histórico*, trad. Stella Abreu, Buenos Aires, Per Abat Editora, 1985.

MARX, Carlos. *El capital. Crítica de la economía política*, I, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

MATE, Reyes. (Comp.) *Filosofía de la historia*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, V. 5, Madrid, Ed. Trotta, 1993.

McCARTY, Thomas. *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, trad. Ángel Rivero, Madrid, Ed. Tecnos, 1992.

MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su génesis*, trad. J. Mingarro y T. Muñoz, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

MILL, John Stuart. *Resumen sintético del sistema de lógica*, trad. Ezequiel A. Chávez, París/México, Lib. de la Vda. de Bouret, 1919.

MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e ideas del renacimiento italiano*, Barcelona, Icaria Editorial, 1980.

MONTES, Pedro. *El desorden neoliberal*, Madrid, Ed. Trotta, 1996.

NAGEL, Ernst. *La estructura de la ciencia. Problemas de la lógica de la investigación científica*, trad. Néstor Míguez, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991.

NEURATT, Otto. "Sociología en fisicalismo", en *El positivismo lógico*, Comp. de A. J. Ayer, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

OROZCO, José Luis. *Sobre el orden liberal del mundo*, México, M. A. Porrúa/UNAM, 1995.

ORTEGA, Aureliano. "Contra lo que ya es", en *Diálogos de filosofía contemporánea* (Coord. Mariflor Aguilar), México, Asociación Filosófica de México/UNAM, 1995.

PASCAL, Blaise. *Pensamientos*, trad. J. Llansó, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

PAUSANIAS. *Descripción de Grecia*, trad. F. P. Samaranch y A. Díaz Tejera, Aguilar, 1969.

PIRENNE, Henri. *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, trad. J. J. Domenchina, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

POMIAN, Krysztof. "L'histoire des structures", en Le Goff, *La nouvelle histoire*, Paris, Editions Complexe, 1988.

POPPER, Karl R. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, trad. Néstor Míguez, Barcelona, Ed. Paidós Estudio, 1991.

—. *La miseria del historicismo*, trad. Pedro Schwartz, Madrid, Alianza/Taurus, 1973.

—. *La sociedad abierta y sus enemigos*, I y II, trad. E. Loedel, Barcelona, Ed. Planeta-Agostini, 1992.

RANCIÈRE, Jacques. *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, trad. Viviana Ackerman, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1993.

RANKE, Leopold von. *Pueblos y estados en la historia moderna*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1971.

—. *Sobre las libertades*. Introducción de Victoria Campos, trad. Jorge Vigil, Barcelona, Eds. Paidós Ibérica, 1990.

REI, Darío. *La revolución científica. Ciencia y sociedad en Europa entre los siglos XV y XVII*, trad. Rossend Arqués, Barcelona, Icaria Editorial, 1978.

RENÁN, Ernesto. *¿Qué es una nación?*, trad. R. Fernández-Carvajal, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

RICKERT, Henrich. *Ciencia cultural y ciencia natural*, trad. M. García Morente, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1943.

RICOEUR, Paul. *Historia y Verdad* (3™ Ed. aumentada), trad. A. Ortiz, Madrid, Eds. Encuentro, 1990.

—. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1986.

RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Sinnot, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1991.

ROSSI, Paolo. *Los filósofos y las máquinas, 1400-1700*, trad. J. M. García de la Mora, Barcelona, Ed. Labor, 1970.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. M. Bustamante, Barcelona, Eds. Península, 1973.

—. *El contrato social o Principios del derecho político*, trad. Fernando de los Ríos, México, Ed. Espasa-Calpe Mexicana, 1969.

RYAN, Alan. (Comp.) *The Philosophy of Social Explanation*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica*, I y II, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Editorial Losada, 1963.

SCHAFF, Adam. *Historia y verdad. Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico*, trad. I. Vidal, México, Ed. Grijalbo, 1974.

SOBOUL, *La Revolución Francesa*, trad. Pilar Martínez, Barcelona, Eds. Orbis, 1985.

STONE, Lawrence. *El pasado y el presente*, trad. L. Aldrete, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

STOVE, D. C. *Popper y después. Cuatro irracionalistas contemporáneos*, trad. C. García Trevijano y S. Neccetelli, Madrid, Editorial Tecnos, 1995.

TAGLIACOZZO, G., MOONEY, M. y VERENE, D. P. (Comps.) *Vico y el pensamiento moderno*, trad. Aurora Díez-Canedo y Stella Mastrángelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

TODOROV, Tzvetan. *Las morales de la historia*, trad. Marta Bertran, Barcelona, Ed. Paidós Estudio, 1993.

TOULMIN, S. y GOODFIELD, J. *El descubrimiento del tiempo*, trad. Néstor Míguez, Barcelona, Ed. Paidós Estudio, 1990.

TOURAINE, Alain. *Crítica de la modernidad*, trad. A. L. Bixio, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. D. G. Maeso, Madrid, Aguilar, 1969.

VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. A. Bixio, México, Ed. Gedisa Mexicana, 1986.

—. *La sociedad transparente*, trad. Teresa Oñate, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 1990.

VATTIMO, G. y P. A. ROVATTI. (Eds.) *El pensamiento débil*, trad. Luis de Santiago, Madrid, Ed. Cátedra, 1988.

VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, trad. J. Aguilar, Madrid, Alianza Universidad, 1984.

VICO, Giambattista. *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, trad. José Carner, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

VILAR, Pierre. *Economía, Derecho, Historia. Conceptos y realidades*, trad. N. Lago e I. Hierro, Barcelona, Ed. Ariel, 1983.

—. *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, trad. Ma. Dolores Folch, Barcelona, Ed. Crítica, 1982.

—. *Pensar la historia*, trad. Norma de los Ríos, México, Instituto José María Luis Mora, 1992.

VILLAVERDE, M. J. (Comp.) *Alcance y legado de la Revolución Francesa*, trad. A. Lasaosa, Madrid, Ed. Pablo Iglesias, 1989.

VIRILIO, Paul. *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Eds. Manantial, 1996.

VOGT, Joseph. *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, trad. Justo Pérez, Valencia, Eds. Guadarrama, 1971.

VOLTAIRE [François Marie Arouet]. *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, I y II, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Compañía General de Ediciones, 1960.

VOVELLE, Michel. "L'histoire et la longe durée", en Le Goff, *La nouvelle histoire*, Paris, Historiques, Editions Complexe, 1978.

WAGNER, Fritz. *La ciencia de la historia*, trad. Juan Brom [2™ Edición], México, UNAM, 1980.

WALLERNSTEIN, Immanuel. *El capitalismo histórico*, trad. Pilar López, Madrid, Siglo XXI de España Eds., 1988.

WARTOFSKY, Marx. *Introducción a la filosofía de la ciencia*, trad. M. Andreu, Madrid, Alianza Universidad, 1976.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*, trad. J. Medina Echavarría [2™ Edición], México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

—. El político y el científico, trad. Fco. Rubio Llorente, Madrid, Alianza Universidad, 1981.

—. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, trad. J. M. García Blanco, Madrid, Ed. Tecnos, 1992.

—. *Ensayos sobre metodología sociológica* [Introducción de Pietro Rossi], trad. J. M. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1993.

—. *Historia económica general*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

WHITE, Hayden. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, trad. Jorge Vigil, Barcelona, Eds. Paidós Ibérica, 1992.

—. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. S. Mastrángelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

WILKINS, Burleight T. *¿Tiene la historia algún sentido? Una crítica de la filosofía de la historia de Popper*, trad. Pablo Rosemblueth, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

WOLF, Eric R. *Europa y la gente sin historia*, trad. A. Bárcenas, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

WRIGTH, Georg Henrik von. *Explicación y comprensión*, trad. Luis Vega R., Madrid, Alianza Universidad, 1987.

YTURBE, Corina. *La explicación de la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

ZEMELMAN, Hugo. *Los horizontes de la razón*, I. *Dialéctica y apropiación del presente*, II, *Historia y necesidad de Utopía*, México/Barcelona, El Colegio de México y Ed. Anthropos, 1992.